



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RECÔNCAVO DA BAHIA
CENTRO DE ARTES, HUMANIDADES E LETRAS – CAHL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ARQUEOLOGIA E PATRIMÔNIO
CULTURAL

JÉSSICA SANTOS MACHADO

DECOLONIZE THIS ARCHAEOLOGY: RESTITUIÇÃO DE BENS
ARQUEOLÓGICOS COMO PROCESSO DA DECOLONIALIDADE

CACHOEIRA
2022

JÉSSICA SANTOS MACHADO

**DECOLONIZE THIS ARCHAEOLOGY: RESTITUIÇÃO DE BENS
ARQUEOLÓGICOS COMO PROCESSO DA DECOLONIALIDADE**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Arqueologia e Patrimônio Cultural da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia como parte dos requisitos necessários para obtenção do título de mestre em Arqueologia e Patrimônio Cultural.

Orientador: Prof. Dr. Henry Luydy Abraham Fernandes.

CACHOEIRA
2022

M149d Machado, Jéssica Santos.

Decolonize this Archaeology: restituição de bens arqueológicos como processo da decolonialidade. / Jéssica Santos Machado. Cachoeira, BA, 2022. 90f., il.

Orientador: Prof. Dr. Henry Luydy Abraham Fernandes

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Centro de Artes Humanidades e Letras, Programa de Pós-Graduação em Arqueologia e Patrimônio Cultural, Bahia, 2022.

1. Arqueologia – História. 2. Patrimônio Cultural. I. Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Centro de Artes, Humanidades e Letras. II. Título.

CDD: 930.1

Ficha elaborada pela Biblioteca do CAHL - UFRB.
Responsável pela Elaboração – Juliana Braga (Bibliotecária – CRB-5/ 1396)
(os dados para catalogação foram enviados pelo usuário via formulário eletrônico)

JÉSSICA SANTOS MACHADO

**DECOLONIZE THIS ARCHAEOLOGY: RESTITUIÇÃO DE BENS
ARQUEOLÓGICOS COMO PROCESSO DA DECOLONIALIDADE**

Dissertação submetida à avaliação para obtenção do grau de Mestre em Arqueologia e Patrimônio Cultural do Programa de Pós-Graduação em Arqueologia e Patrimônio Cultural da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia.

Cachoeira, 19 de dezembro de 2023.

EXAMINADORES:

Documento assinado digitalmente
 HENRY LUYDY ABRAHAM FERNANDES
Data: 06/02/2023 15:52:01-0300
Verifique em <https://verificador.iti.br>

Prof. Dr. Henry Luydy Abraham Fernandes (UFRB – Orientador(a))

Documento assinado digitalmente
 CARLOS ALBERTO SANTOS COSTA
Data: 06/02/2023 15:57:07-0300
Verifique em <https://verificador.iti.br>

Prof. Dr. Carlos Alberto Santos Costa (UFRB – Examinador(a))

Documento assinado digitalmente
 SAMUEL LIRA GORDENSTEIN
Data: 07/02/2023 10:24:44-0300
Verifique em <https://verificador.iti.br>

Prof. Dr. Samuel Lira Gordenstein (Applied Earthworks/EUA - Examinador(a))

CACHOEIRA/BA
2022

I don't know the future, Theo – but – I do know the eternal law that
everything changes [...] But *doing something* endures – and one
doesn't easily regret having done something. The more active the
better, and
I'd rather fail than sit idle.

(GOGH, 1885)

A Dona pombinha observou o pescador a nadar... e nadou.
Nadou e mergulhou-se inteiro no lindo lago da eternidade.
In memorian de José Carlos Ramos Machado.

Teus ensinamentos continuarão por toda a minha vida: Rest in Peace & Rise in Glory!
In Memoriam de Sabrina Damasceno Silva.

A vocês também dedico vovó, vovô, pai, mãe e tia.

LISTA DE SIGLAS E ABREVIACOES

FOCBS	Swiss Federal Office of Customs and Border Security
ICOM	International Council of Museums Conselho Internacional de Museus
INTERPOL	International Criminal Police Organization Organização Internacional de Polícia Criminal
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
NAGPRA	Native American Graves Protection and Repatriation Act
UFPI	Universidade Federal do Piauí
UFRN	Universidade Federal do Rio Grande do Norte
UNESCO	United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura
UNICAMP	Universidade Estadual de Campinas
UNIDROIT	International Institute for the Unification of Private Law Instituto Internacional para a Unificação do Direito Privado
UFPE	Universidade Federal de Pernambuco
URCA	Universidade Regional do Cariri
WCO	World Customs Organization
TAR	Teoria Ator-Rede

RESUMO

MACHADO, Jéssica Santos. Decolonize this Archaeology: restituição de bens arqueológicos como processo da decolonialidade. Dissertação (Mestrado) – Centro de Artes, Humanidades e Letras – CAHL, Universidade Federal do Recôncavo da Bahia - UFRB, Cachoeira, 2022.

A estrutura do corpo teórico da arqueologia, assim como as práticas empreendidas e espalhadas ao longo da existência dessa disciplina e de sua prática profissional, incluindo a repercussão no âmbito das artes, se organiza em uma dinâmica embebida pelas forças das relações de poder reveladas em suas narrativas colonizadoras e imperialistas. Dito isto, se pretende expressar, interpretar e inserir a repatriação de bens arqueológicos na arqueologia como solução e resultado de um processo decolonial contra as apropriações pretensamente científicas, cujas práticas continuam sendo perpetuadas em instituições, nos âmbitos acadêmico e profissional e nas variadas dimensões ocupadas por essa disciplina. Este estudo contorna o pensamento linear e demonstra, por meio da Teoria do Ator-Rede de Bruno Latour (2012), que as hierarquias precisam ser rejeitadas para que seja desenvolvido um diálogo entre os múltiplos atores. Sejam eles personificados na figura do arqueólogo, como cientistas, comunidades inteiras, povos, museus e instituições de guarda e os demais participantes das diversas configurações. Por meio do método de bricolage teórica apresentado por Joe L. Kincheloe (2001), é feita uma análise decolonial, cuja principal vantagem é ser constituída de uma perspectiva epistêmica, em que se alteram e substituem as narrativas e de outra perspectiva de igual importância, formada por uma práxis, que exige mudanças e intervenções no objeto de análise. A decolonialidade não pode ser simplesmente inserida em um contexto posto, de forma que também será construída ao longo do estudo, culminando em práticas de uma arqueologia decolonial, que trate de questões referentes às comunidades e povos e sua relação com os bens repatriados e também como esses são representados por meio dos aparatos institucionais. Os bens arqueológicos podem ser transformados em instrumentos para a divulgação, ensino e enaltecimento das culturas tradicionais e dos povos originários, sendo motivo de orgulho e cultivo de esperança para as próximas gerações.

Palavras-chave: Repatriação. Decolonialidade. Arqueologia decolonial.

ABSTRACT

MACHADO, Jéssica Santos. Decolonize this Archaeology: restitution of archaeological objects as a process of decoloniality. Dissertação (Mestrado) – Centro de Artes, Humanidades e Letras – CAHL, Universidade Federal do Recôncavo da Bahia - UFRB, Cachoeira, 2022.

The structure of the theoretical body of archeology, as well as the practices undertaken and spread throughout the existence of this discipline and its professional practice, including the repercussion in the field of arts, are organized in a dynamic imbued by the forces of power relations revealed in its colonial and imperialist narratives. That said, it is intended to express, interpret and insert the repatriation of archaeological assets in archeology as a solution and result of a decolonial process against allegedly scientific appropriations, whose practices continue to be perpetuated in institutions, in academic and professional spheres and in various dimensions occupied by this discipline. This study circumvents linear thinking and demonstrates, through Bruno Latour's (2012) Actor-Network Theory, that hierarchies need to be rejected in order to develop a dialogue between multiple actors. Whether they are personified in the figure of the archaeologist, scientists, entire communities, peoples, museums and guarding institutions and other participants of different configurations. Through the method of theoretical bricolage presented by Joe L. Kincheloe (2001), a decolonial analysis is carried out, whose main advantage is to be constituted from an epistemic perspective, in which narratives are altered and replaced and from another perspective of equal importance, formed by a praxis, which requires changes and interventions in the object of analysis. Decoloniality cannot simply be placed in a given context, so it will also be built throughout the study, culminating in practices of a decolonial archeology, which deals with issues related to communities and peoples and their relationship with the repatriated goods and also as these are represented through institutional apparatus. Archaeological assets can be transformed into instruments for the dissemination, teaching and enhancement of traditional cultures and indigenous peoples, being a source of pride and cultivation of hope for future generations.

KEYWORDS: Repatriation. Decoloniality. Decolonial archeology.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	10
2	A REPATRIAÇÃO É UM PROCESSO DECOLONIAL	15
2.1	POR UMA EPISTEMOLOGIA DECOLONIAL	15
2.2	A PROPOSTA DECOLONIAL.....	18
2.2.1	Os Estudos Pós-Coloniais	18
2.2.2	Colonialismo e Imperialismo	21
2.2.3	Colonialidade	23
2.2.4	Hegemonia Europeia.....	26
2.2.5	Decolonialidade	30
2.2.6	Interculturalidade e Identificação	33
2.3	QUEM SÃO OS “OUTROS” E POR QUE DEVEMOS ESCUTÁ-LOS?	37
2.4	OS “OUTROS” BRASILEIROS	38
2.5	CONSIDERAÇÕES SOBRE O CAPÍTULO.....	42
3	PATRIMÔNIO CULTURAL: PROTEÇÃO E RESTITUIÇÃO.....	44
3.1	CIÊNCIA E ÉTICA	45
3.2	REPATRIAÇÃO DE BENS CULTURAIS E ARQUEOLÓGICOS: QUESTÕES INICIAIS.....	49
3.3	O PAPEL DAS INSTITUIÇÕES NA REPATRIAÇÃO, GUARDA E CURADORIA DE BENS CULTURAIS E ARQUEOLÓGICOS.....	52
3.4	DADOS DE AGÊNCIAS INTERNACIONAIS SOBRE TRÁFICO INTERNACIONAL DE BENS CULTURAIS	54
3.5	DISPOSITIVOS INTERNACIONAIS NA PROTEÇÃO DO PATRIMÔNIO CULTURAL.....	57
3.6	A LEGISLAÇÃO BRASILEIRA A RESPEITO DA REPATRIAÇÃO DOS BENS CULTURAIS E ARQUEOLÓGICOS.....	61
3.7	REPATRIAÇÃO DOS BENS ARQUEOLÓGICOS: ESTUDO DE CASO.....	63
3.7.1	Toi Moko, as cabeças preservadas do Povo Maori.....	63
3.7.2	O caso dos Mantos Tupinambás	66
3.8	CONSIDERAÇÕES SOBRE O CAPÍTULO.....	67
4	“DECOLONIZE THIS ARCHAEOLOGY”: PRÁTICAS QUE TORNAM A ARQUEOLOGIA DECOLONIAL.....	71
4.1	ARQUEOLOGIA E POLÍTICA	72
4.2	A PRÁTICA NA ARQUEOLOGIA DECOLONIAL	73
4.3	EDUCAÇÃO PATRIMONIAL	75

4.3.1 A Educação Patrimonial na “Arqueologia de contrato”	77
4.4 TRAÇANDO NOVOS OBJETIVOS NA ARQUEOLOGIA.....	78
4.5 CONSIDERAÇÕES SOBRE O CAPÍTULO	79
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	81
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	84

1 INTRODUÇÃO

“Decolonize this archaeology” é uma referência ao movimento social “Decolonize this place”, que possui cinco frentes de reivindicação: a luta indígena, a libertação negra, a Palestina livre, os trabalhadores assalariados e a não gentrificação¹. Ao tomar emprestado esse grito dos movimentos sociais, esse trabalho implica a urgência pela mudança na abordagem teórica e prática da arqueologia, que ajuda a reproduzir nas instituições de guarda a perpetuação dos mecanismos de dominação regidos por estruturas estatais e do capital. É também um convite à ação, pois a decolonização pressupõe um movimento de reorganização ou total desfazimento das estruturas existentes dando lugar não apenas de fala, mas conferindo atuação a diversos sujeitos que se tornam protagonistas de suas próprias demandas sociais, culturais e políticas.

Essa decolonialidade não serve à estrutura de poder vigente, pois é uma proposta de ação contra o sistema unívoco. E para que se atinja a expressão das mais diferentes representatividades, é proposta a interculturalidade crítica de Catherine E. Walsh (2018b) como forma de oposição ao multiculturalismo amalgamador advindo das práticas neoliberalistas e sua falsa pauta inclusiva, como distinguiu a própria autora. É parte do questionamento dessa pesquisa a obrigação de ser decolonial da arqueologia e assumir uma posição social e política de desconstrução das dinâmicas opressoras entre Estados, instituições, povos, comunidades e organizações, assim como mudar sistematicamente sua relação de guarda e tutela dos bens culturais. A Repatriação de bens arqueológicos exige uma reestruturação do modo de funcionamento colonial das instituições museais, responsáveis por catalogar, registrar e abrigar os mais distintos objetos culturais.

Como forma de justiça restaurativa, a repatriação nem sempre cumpre o seu papel reparador de maneira satisfatória. Não é fácil pensar em métodos eficazes de compensação e ressarcimento, ainda mais quando se tem apenas a perspectiva do colonizador como padrão científico. Por isso é preciso o emprego de não apenas uma, mas de múltiplas epistemologias, que permitam a expressão das pluralidades de cada tradição. Nesse sentido, a decolonização compreende um movimento epistemológico e uma práxis que fornece as ferramentas adequadas

¹ Do inglês: “indigenous struggle, black liberation, free palestine, global wage workers and de-gentrification”, são as cinco principais reivindicações do movimento “Decolonize This Place”, baseado em Nova Iorque, Estados Unidos. O movimento surgiu em 7 de maio de 2016 de uma ação no Brooklyn Museum em resposta a duas demandas: uma exibição fotográfica que contava com artistas como Jeff Wall e Stephen Shore e apagava o povo palestino e a resistência da apropriação de suas terras, somados a ação de ativistas que reivindicavam questões habitacionais a respeito da localização do próprio Brooklyn Museum, que está em um dos pontos cruciais de gentrificação do bairro do Brooklyn. (DECOLONIAL operations manual, 2021)

para que isso aconteça, pois a “Decolonização oferece uma perspectiva diferente para as abordagens da justiça baseadas nos direitos humanos e civis, uma perspectiva inquietante, em vez de complementar. A decolonização não é um ‘e’. É um outro lugar”² (TUCK, YANG, 2012, p.36, tradução nossa)

Decolonialidade, neste trabalho, é entendida como um processo, que assim como nos meios pedagógicos, não exigem atingir um fim em si, mas se preocupa com a experiência em desmontar as bases profundamente estabelecidas do colonialismo e imperialismo nas instituições e difusas no âmbito social e, por meio de seus próprios atores construir vias para a disseminação de conhecimentos e reconstruir³ práticas. Quando se usa o termo “atores” em detrimento a sujeitos ou indivíduos é porque “atores” tem a capacidade de evocar toda a comunidade ou povo, como se verá durante as explanações do capítulo 2, ao se mencionar a Teoria Ator-Rede de Bruno Latour.

A repatriação é parte e fruto do processo de decolonialidade, mas não é e não pode ser a única resposta para reparar a violência cometida pelo colonialismo e imperialismo, porque isolada não tem o poder de consertar os danos causados. Como já dito, decolonizar é um processo e, na arqueologia, carece do envolvimento das comunidades, a criação de protocolos de pesquisa e coleta de dados e a mobilização de Estados, organizações e instituições, para que se disponham a cooperar na tutela dos bens culturais.

Reparação, contudo, não se encerra em um único ato. É no mínimo injusto querer remediar séculos de violência com medidas paliativas. Dito isto, lança-se o questionamento: a repatriação de bens arqueológicos, mesmo se apresentando como prática decolonial, é suficiente para quebrar a cadeia de atos do colonialismo e vencer os obstáculos impostos pela Colonialidade? O colonialismo se perpetua a partir do momento em que o trabalho de arqueologia não é feito com a devida atenção quanto a origem do que está sendo coletado e catalogado, em cada instituição de guarda, ou em coleções não referenciadas, por exemplo. Por isso, os museus foram os locais em que as estruturas coloniais se reproduziram por maior tempo e ainda o são. Já a Colonialidade se manifesta em traços modernos de exploração das comunidades tradicionais e seus saberes. Por isso, a arqueologia tem obrigação de assumir espaços de lutas políticas e sociais para combatê-la.

² [a] “Decolonization offers a different perspective to human and civil rights based approaches to justice, an unsettling one, rather than a complementary one. Decolonization is not an ‘and’. It is an elsewhere (TUCK, YANG, 2012, p.36).

³ Reconstruir no sentido de construir as práticas em comunhão com a sociedade ou reivindicar as práticas das comunidades e povos tradicionais que foram usurpadas pela dominação colonial.

O questionamento é base do pressuposto da necessidade da ampla cooperação entre os diversos membros da sociedade, organizações, Estados, Instituições e os profissionais da arqueologia para a construção de um campo desprendido das amarras colonialistas e que esteja atento às necessidades de cada comunidade a ter seus bens devolvidos. Proposições outras podem surgir a respeito desse tema central, que respondidas em conjunto, formam os objetivos específicos desse trabalho: a arqueologia ainda adota epistemologias e técnicas coloniais que são perpetuadas em suas coleções musealizadas?; A repatriação de bens arqueológicos tem a capacidade de decolonizar esses espaços museais?; Quem tem o poder sobre a decisão da repatriação desses bens culturais?; A Arqueologia do presente está trabalhando ainda com métodos do centro?; Precisamos de uma Arqueologia decolonial?; A ciência tem direito a posse dos objetos culturais?

A proposta dessa pesquisa é tratar a repatriação como um produto de ação da decolonialidade, trazendo de volta aos seus povos e comunidades ou que tenham no seu grupo identificação com os bens culturais saqueados, roubados e levados durante o período colonial ou imperialista e que exigem uma ação como forma de reparação. Os acervos, formados por objetos da época imperial adquiridos por meio de escavações nas colônias, continuam sendo expostos e são como uma vitrine vergonhosa do que foi arrancado à força dos lugares que pertenciam. Esses objetos saíram sem o consentimento ou sem o conhecimento dos seus verdadeiros depositários.

Os museus são espaços que precisam não apenas de movimentos e campanhas para incentivar as repatriações. As peças ou coleções em que a devolução não for possível necessitam de um trabalho de documentação que conte, sobretudo, a origem das peças, ressignificando todo o acervo de acordo com as narrativas dos locais originários e não apenas a descrição do colonizador.

A repatriação é insuficiente nesses casos, é preciso um conjunto de ações para que os objetos além de serem bem recepcionados pela comunidade, possam receber das Instituições e dos países de destino os cuidados necessários, assim como fundos para pesquisa. Isso se consegue com um bom trabalho em educação patrimonial, angariação de fundos de instituições, a mudança do pensamento.

A repatriação de bens arqueológicos de forma isolada não é garantia de que os povos marginalizados passarão a ser ouvidos ou respeitados. O engajamento tem que acontecer de forma articulada entre os povos e comunidades, os espaços museais e a arqueologia, esta última que deve estar à frente na coleta desses objetos e em contato direto com as comunidades e os museus. Antes de pensar na restituição de objetos, é preciso também não os retirar

indevidamente dos lugares aos quais eles pertencem, evocando a ciência como validadora de ações colonialistas.

A arqueologia pode e deve ser uma interface entre os atores (constituídos pelos Estados, museus, organizações, povos, comunidades, entre outros) do embate da tutela dos bens culturais, ao assumir um espaço político do qual se omite, lutando não apenas como um testemunho material, mas como um instrumento responsável de salvaguarda das tradições e culturas.

O primeiro capítulo discute a repatriação como práxis decolonial e esboça os primeiros conceitos a respeito da proposição de estudo, buscando novas epistemologias, que sejam plurais e interculturais críticas como método de pesquisa. Na primeira seção temos a construção da metodologia de pesquisa, que consiste no aprofundamento em referenciais teóricos por meio do método de bricolage, como desenvolvido pelo teórico Joe L. Kincheloe (2001).

O método de pesquisa da bricolage teórica permitirá que esse estudo acesse outras fontes de investigação que não sejam necessariamente oriundas da arqueologia ou antropologia, mas que comungam para a construção da correta expressão do passado de opressão por meio da visão dos oprimidos e que possibilite a montagem de um referencial teórico que partilhe dos ideais de diversidade.

Ainda neste mesmo capítulo, continua-se o debate a respeito da decolonialidade, explorando teorias que contribuíram para o despertar da necessidade de um pensamento decolonial, algumas sendo ainda contemporâneas e de fundamental distinção. Também é trabalhado o conceito das diferenças e dos diferentes na razão ocidental e o tratamento dispensado depois da virada epistemológica. Expõe-se resumidamente, mas não limitadamente, parte dos motivos que levaram ao desenvolvimento e a escolha pelo pensamento linear e pragmático científico e como essas ideias foram recepcionadas e introduzidas no Brasil.

No segundo capítulo é abordado o conceito de justiça restaurativa embutido na prática de repatriação dos bens culturais e como os povos estão lutando para que seus pertences retornem para os locais de origem por meio dos aparatos jurídicos e organizacionais capitalistas. Será visto como são construídas as relações políticas entre as transações dos bens culturais com os povos, países ou os museus envolvidos no processo de repatriação. Também é discutida a repatriação de bens arqueológicos e seus desdobramentos, compartilhando a noção de objetos arqueológicos como mercadorias, sendo transformados em alvos fáceis e desejáveis para o tráfico ilícito, saques e o mercado online indo desde a mercantilização dos objetos arqueológicos até os entendimentos um pouco mais profundos a respeito da repatriação, como a questão identitária e de reparação.

Antes de tudo, será desenvolvido um dos principais pontos do trabalho, a proposta da Teoria Ator-Rede, como pensada por Bruno Latour (2012), em contraposição ao modelo de relações de poder que permeiam as trocas, os acordos e as decisões e quais objetos são permitidos retornar para os seus lugares de direito. Neste segundo capítulo também será tratada a importância da documentação museológica para que estes objetos tenham suas origens identificadas, sejam provenientes de compras, doações ou outros.

Para além dos dispositivos internacionais é trazida a legislação brasileira e seus instrumentos jurídicos em uma análise a respeito da eficiência em resgatar os bens culturais brasileiros levados ilegalmente para fora do país. Essa seção trata de alguns casos específicos que foram emblemáticos do ponto de vista legal ou que impactaram positiva ou negativamente no meio acadêmico do patrimônio cultural e arqueológico, ou tiveram grande representatividade para os povos e comunidades, dentre eles o caso das Toi Moko, as cabeças preservadas do Povo Maori e no Brasil, o retorno dos mantos dos povos Tupinambás.

No terceiro capítulo é apresentado o conjunto de ações que, juntamente com a repatriação de bens culturais, constituem a resposta decolonial alternativa às práticas arqueológicas que se apresentam hoje e ainda carregam a lógica colonizadora. Neste capítulo será discutido o processo engajador da arqueologia pública e decolonial, baseada no comprometimento com as comunidades e povos e como ela não é apenas um acessório durante o processo de repatriação.

A educação patrimonial é apresentada como meio de salvaguarda, enfatizando o engajamento das comunidades na proteção dos bens culturais e na manutenção dos sítios arqueológicos. Promove-se uma reflexão a respeito do desenvolvimento das pesquisas pelo ponto de vista dos subalternizados e como os estudos ainda carecem de validação das estruturas colonizadoras mesmo quando se propõem a falar de si próprios. É analisada como a cooperação entre as instituições, organizações e Estados podem elevar o protagonismo dos profissionais arqueólogos para outro nível, podendo contribuir para além da captação de recursos, mas também reforçando as bases da necessidade de proteção do patrimônio arqueológico para a sociedade.

2 A REPATRIAÇÃO É UM PROCESSO DECOLONIAL

A repatriação será estudada como parte de um processo que começou com o movimento de decolonização e está inserida como uma das respostas desses povos e comunidades à opressão europeia. Esse processo carece de epistemologias que acolham os mais diferentes tipos de conhecimento sem os tornar emaranhado de vozes vazias. Necessita, portanto, de suas próprias epistemologias decoloniais.

As histórias de seus ancestrais são conhecidas entre os membros da comunidade, já fazem parte da memória de seu povo e não precisam ser recontadas por outros para serem validadas ou reconhecidas. Porém, reafirmar essas narrativas, fazer conhecidas as histórias desses povos é lutar contra o colonialismo, recontar o passado de uma outra maneira, por um outro ponto de vista. Mais que histórias, os povos têm ensinamentos a oferecer à sociedade ocidental, principalmente os referentes às questões ambientais e o seu relacionamento harmonioso com a natureza, do qual são parte e não detêm a posse.

As origens do movimento decolonial estão ligadas aos atos e escritos que ocorreram de forma não pontual pelo globo, iniciando-se nas Américas e depois no continente africano e asiático. Para compreender algumas implicações é preciso retornar até o período colonial que se inicia no século XV e ao imperialismo do final do século XIX e quase todo o século XX. Não é propósito desse trabalho fazer uma investigação histórica sobre o colonialismo ou imperialismo, tampouco discorrer suas causas ou desdobramentos no decorrer de uma escala temporal. O intento é trazer à tona o pensamento e a repercussão política das conquistas europeias, para então realizar o deslocamento necessário do que seria o pensamento colonial para o pensamento decolonial.

Partindo da necessidade de vocalização dos atores sociais marginalizados, é flagrante a questão da repatriação dos bens arqueológicos. A cultura material por sua característica palpável e tangível apelativa tem o poder de representação simbólico privilegiado em comparação com os outros tipos culturais.

2.1 POR UMA EPISTEMOLOGIA DECOLONIAL

Em “Ideias para adiar o fim do mundo”, o ambientalista Ailton Krenak (2020) convida à reflexão sobre como o mundo capitalista e “racional” separou o homem da natureza e os faz pensar que são coisas diferentes e, como os transformaram em uma “humanidade”, tão vazia de si mesma. O filósofo e líder indígena oferece uma visão de mundo que é herança de seus

ancestrais, os Krenak, e como essa “Há centenas de narrativas de povos que estão vivos, contam histórias, cantam, viajam, conversam e nos ensinam mais do que aprendemos nessa humanidade. Nós não somos as únicas pessoas interessantes no mundo, somos parte do todo. ” (KRENAK, 2020, p. 30). Assim como os Krenak, outros povos e comunidades querem compartilhar seus saberes com o restante do mundo e para isso, necessitam que o meio seja criado e seus conhecimentos sejam reconhecidos e valorizados.

Esse é o momento em que outras vozes precisam ser ouvidas, principalmente nas ciências. Por muito tempo se perpetuou a concepção de “Que o Ocidente inventou a ciência. Que só o Ocidente sabe pensar; que nos limites do mundo ocidental começa o tenebroso reino do pensamento primitivo, o qual, dominado pela noção de participação, incapaz de lógica, é o tipo acabado do falso pensamento. ” (CÉSAIRE, 1978 [1950], p. 58). O que Aimé Césaire denunciava setenta anos atrás continua a violentar-nos até hoje, se não pelos mesmos métodos, mas de uma forma mais sutil. Além do apagamento e do silenciamento do conhecimento dos povos marginalizados, os que se encontram no sul global, até quando falam de seu próprio território, são reescritos por autores do centro, como se fossem ainda autorizados ou creditados em suas falas para discutir suas próprias vivências.

A intenção deste trabalho é abrir um espaço de multivocalidade e interculturalidade crítica. Para que os efeitos de não se trabalhar diretamente com um grupo ou comunidade sejam minimizados, será utilizado um método de pesquisa que sublinha as diferentes perspectivas entre as distintas abordagens na literatura, de forma que conhecimentos outros sejam igualmente valorados e respeitados. Para isso, inspirou-se na metodologia de “decolonial bricolage” utilizada por Jarrett Martineau (2015) em seu PhD em Indigenous Governance na University of Victoria. Em sua pesquisa, realizada para comunidades indígenas e tendo o próprio autor como integrante de uma dessas comunidades, Jarrett Martineau (2015, p. 35, tradução nossa) usa o referido método como “um design tático emergente e uma prática estratégica por meio da qual envolve várias comunidades, tradições, eventos, fenômenos sociopolíticos, obras de arte e locais discursivos de análise”⁴. Almeja-se um método semelhante para este trabalho, pois a ação decolonial urge por métodos próprios de pesquisa que abarquem o diverso, não apenas os estudando por diferentes pontos de vista, mas defendendo suas pluralidades.

Seguindo mais a fundo neste método, que não encerra apenas este tipo de concepção, a bricolage desenvolvida por Joe L. Kincheloe e como explicou Matt Rogers (2012, p.8, tradução

⁴“a tactical emergent design and strategic practice through which to engage multiple communities, traditions, events, socio-political phenomena, works of art, and discursive sites of analysis” (MARTINEAU, 2015, p.35).

nossa) é um método que “existe como uma resposta crítica à pesquisa positivista”. Designando os que utilizam a bricolage, Matt Rogers (2012, p. 8, tradução nossa) descreve-os como aqueles que “não buscam apenas desenvolver compreensões complexas de um fenômeno [...] eles visam romper desequilíbrios de poder, injustiça social, marginalização e opressão perpetradas por meio de práticas tradicionais de construção de significado”⁵.

O método de bricolage será empregado de duas formas: para dar lugar a perspectivas e conhecimentos de fontes contrárias em sua gênese social e epistemológica, mas que confrontam ideais diferentes de uma mesma categoria do pensamento; para conectar conhecimentos antropológicos e sociais relacionados a um mesmo tópico do estudo, aplicando a interdisciplinaridade, abordagem que pode ser considerada de pouca profundidade por alguns críticos, como salientou Kincheloe (2001), mas citando Morawski (1997), Kincheloe (2001) explica que os bricoleurs (termo em francês, utilizado pelo autor, quem utiliza o método da bricolage), não conseguem enxergar mais o objeto de estudo como uma coisa em si mesma, separada de seu contexto, mas consideram tanto a linguagem utilizada para descrevê-lo, como a situação histórica como um processo mais amplo e em construção. Ademais, essa interdisciplinaridade proposta por Kincheloe (2001) é um pouco diversa da que estamos acostumados, nas palavras de Yvonna S. Lincoln (2001, p. 694, tradução nossa) “Kincheloe propõe que essa interdisciplinaridade equivale a um tipo de colaboração entre e no meio dos trabalhadores fronteiraços nas disciplinas⁶”, ou seja, para o autor, o bricoleur estaria em busca do que chamou de disciplinaridade dialética, que seria um aprofundamento do conhecimento dentro de um campo, se tornando também experiente a conectar contextos culturais, significados, poder e opressão trabalhando entre os limites da disciplinaridade. Insiste-se na interdisciplinaridade desse método, pois “A profunda interdisciplinaridade da bricolagem é sensível à multivocalidade e à consciência da diferença que ela produz em uma variedade de contextos⁷.” (KINCHELOE, 2001, p. 687, tradução nossa). A bricolage não permitirá apenas a tolerar as diferenças, mas a cultivá-las de forma criativa, tornado a produção científica pronta para discutir as complexidades dos âmbitos social e cultural (KINCHELOE, 2001).

Desenvolver um projeto de repatriação que não envolva uma perspectiva decolonial e inclusiva, que traga para o meio de pesquisa e torne protagonista os atores subalternizados é se

⁵ “not only seek to develop complex understandings of a phenomenon [...] they aim to disrupt imbalances of power, social injustice, marginalization, and oppression perpetrated through traditional meaning-making practices” (ROGERS, 2012, p. 8).

⁶ “Kincheloe proposes that this interdisciplinarity equals a kind of collaboration between and among border workers in the disciplines” (LINCOLN, 2001, p. 694).

⁷ “The deep interdisciplinarity of bricolage is sensitive to multivocality and the consciousness of difference it produces in a variety of contexts” (KINCHELOE, 2001, p. 687).

render à prática não apenas de dominação, mas utilizar os instrumentos do opressor para descrever e tentar elaborar uma defesa do oprimido que é intrinsecamente vazia.

2.2 A PROPOSTA DECOLONIAL

Em posse das ferramentas metodológicas adequadas se avança no estudo das origens da decolonialidade. De fato, a proposta decolonial é uma reação às condições impostas pela sociedade, uma resposta que une epistemologia e ação combinadas para reescrever a narrativa dos oprimidos. Cabe aqui em princípio fazer uma distinção entre a decolonialidade e o pós-colonialismo, que também luta por espaços de fala na ordem vigente, porém, utiliza ferramentas epistemológicas diferentes das decoloniais.

2.2.1 Os Estudos Pós-Coloniais

Ao contrário do que se pensa, os estudos pós-coloniais, como serão referidos daqui em diante, não ficaram estanques em um momento da história, mas seguem ainda presentes, contribuindo nas investigações sobre os efeitos da colonização, por isso são também referidos no tempo presente.

Em termos de conceituação, se possível for delimitar, mas tomando por base um trecho da entrevista concedida por Achille Mbembe (2006) à Revista *Esprit*, o Pós-colonialismo não se trata exatamente de uma teoria, mas de um pensamento com diversas fontes e contribuições, inclusive advindas da filosofia ocidental e das humanidades europeias, assim como das lutas anticoloniais e anti-imperialistas e pouco tem a ver com o modelo de “terceiro-mundismo” projetado na França, sendo que sua natureza fragmentada contribui com alternativas de leitura da modernidade. Completando o sentido, com algumas passagens do depoimento de Mbembe (2006):

Em primeiro lugar, expõe tanto a violência inerente a um conceito particular de razão, como o abismo que separa a filosofia moral europeia de seus resultados práticos, políticos e simbólicos. [...] Por outro lado, o pensamento pós-colonial insiste na humanidade futura, aquela que deve nascer uma vez que as figuras coloniais do desumano e da diferença racial tenham sido abolidas. [...] O pensamento pós-colonial visa desmontar o esqueleto da besta, para expulsar seus locais favoritos de habitação. Mais radicalmente, busca saber o que é viver sob o regime da besta, que tipo de vida ela oferece e de que tipo de morte as pessoas morrem. Mostra que existe, no humanismo colonial europeu, algo que deve ser chamado de ódio inconsciente de si mesmo. O racismo em geral, e o racismo colonial em particular, representam a transferência desse ódio de si para o Outro. [...] É também um assunto aos

olhos do qual o direito nada tem a ver com a justiça, mas ao contrário é uma certa forma de provocar a guerra, de conduzi-la e de perpetuá-la. Finalmente, é um sujeito para o qual a riqueza é apenas um meio de exercer o direito de vida e morte sobre os outros. De repente, pode-se dizer do pensamento pós-colonial que não é uma crítica do poder como geralmente o entendemos, mas da força - uma força que não sabe como se transformar. (MBEMBE, 2006, p.118-119, tradução nossa)⁸

Os trechos que foram destacados da fala de Achille Mbembe (2006) refletem o pós-colonialismo como uma forma de pensar que contesta a razão única filosófica proposta pelo ocidente. Esse modelo de razão foi construído sobre uma categorização racial, que dividiu o mundo entre os capazes de pensar e participar do desenvolvimento e os incapazes, que seriam meros espectadores e peças utilizadas pelos detentores da subjetividade. Mais que contestar a razão, o pós-colonialismo expõe a violência do colonialismo perseguindo os seus desmembramentos e atingindo profundamente as camadas de funcionamento de sua estrutura.

Cheryl McEwan (2019) elencou quatro estratégias principais que formam o campo de investigação dos estudos pós-coloniais, a primeira consistindo em desestabilizar os discursos imperialistas nas áreas da história, filosofia, linguística e desenvolvimento. Categorizar as regiões como mais ou menos desenvolvidas de acordo com um padrão europeu de desenvolvimento e tecnologia é fruto de uma visão colonialista de inferiorização, além disso, essa primeira estratégia procura descentralizar as referidas disciplinas. A segunda estratégia, seria desafiar os discursos prontos do imperialismo, que se materializam por meio de expressões como “Terceiro Mundo”, marcando diferenças sequer existentes e criando categorias entre os países. A terceira estratégia é criticar explicitamente as metáforas espaciais e temporais geradas pelo imperialismo, acrescentando as contribuições dos países do sul global para a história e o conhecimento. E a quarta estratégia consiste em recuperar as vozes marginalizadas, contemporâneas e históricas, dos oprimidos e dos dominados por meio de uma reconstrução da história e da produção do conhecimento (MCEWAN, 2019, tradução nossa). Os estudos pós-

⁸ En premier lieu, elle met à nu aussi bien la violence inhérente à une idée particulière de la raison que le fossé qui, dans les conditions coloniales, sépare la pensée éthique européenne de ses décisions pratiques, politiques et symboliques. [...] D'autre part, la pensée postcoloniale insiste sur l'humanité-à venir, celle qui doit naître une fois que les figures coloniales de l'inhumain et de la différence raciale auront été abolies. [...] La pensée postcoloniale s'efforce donc de démonter l'ossature de la bête, de débusquer ses lieux d'habitation privilégiée. Plus radicalement, elle se pose la question de savoir ce que c'est que vivre sous le régime de la bête, de quelle vie il s'agit et de quel type de mort on meurt. Elle montre qu'il y a, dans l'humanisme colonial européen, quelque chose qu'il faut bien appeler la haine inconsciente de soi. Le racisme en général et le racisme colonial en particulier constituent le transfert, sur l'autre, de cette haine de soi. [...] C'est également un sujet aux yeux duquel le droit n'a rien à voir avec la justice, mais est au contraire une certaine manière de provoquer la guerre, de la conduire et de la pérenniser. C'est enfin un sujet pour qui la richesse n'est qu'un moyen d'exercice du droit de vie et de mort sur les autres. Du coup, on pourrait dire de la pensée postcoloniale qu'elle est, non pas une critique du pouvoir dans le sens où on l'entend généralement, mais de la force – une force qui ne sait pas se transformer (MBEMBE, 2006, p.118-119).

coloniais foram construídos, sobretudo, por meio das críticas recebidas nas figuras de Edward Said, Homi Bhabha (1988) e Gayatri Chakravorty Spivak (1994), em seus trabalhos de políticos e literários, representando uma resistência dos povos subjugados e o embate contra a força colonial (MCEWAN, 2019).

É nesse sentido que Robert J. Young (1995) discute as contribuições de Edward Said para os estudos pós-coloniais e enfatiza que os estudos coloniais não começaram com Edward Said, que utilizou uma base foucaultiana para argumentar que o Orientalismo se tratava de uma construção discursiva, nos quais a linguagem e a estrutura conceitual determinavam o que era dito e reconhecido como verdade. Robert J. Young (1995) vê três implicações principais descritas na obra de Edward Said, *Orientalismo: O oriente como invenção do ocidente*, de 1978, um marco dos estudos pós-coloniais. A primeira delas relacionada à noção de discurso em Foucault como alternativa às operações de ideologia, quanto forma de consciência e prática material, oferece uma alternativa da construção cultural do Orientalismo, de que não foi determinado apenas pela dominação econômica, mas pela autonomia da esfera cultural. A segunda implicação foi ter fornecido evidências da relação entre política e conhecimento, em como a academia e o conhecimento ocidental acumulado contribuíram para produzir e gerenciar formas de subjugação colonial. A terceira e última implicação é de que a construção do Orientalismo tem pouca correspondência com o local que eles denominaram de Oriente. Uma das premissas do Orientalismo é de que não existe um oriente alternativo ou real, porque o oriente é uma criação do Orientalismo e, portanto, inexistente fora desse termo (YOUNG, 1995).

Homi Bhabha (1988) acrescentou a psicanálise à análise foucaultiana de Edward Said e inseriu a ambivalência como um conceito chave em sua própria análise e como consequência, a periferia se tornou a ambivalência que caracteriza o centro (YOUNG, 1995). Dando continuidade a essa análise no domínio colonial, Homi Bhabha (1988) demonstrou o quanto o discurso colonial europeu é descentrado de sua posição de poder e autoridade, pois a autoridade desse poder está “hibridizada quando colocado em um contexto colonial e encontra-se em camadas quando no meio de outras culturas”⁹ (YOUNG, 1995, p. 153, tradução nossa). O produto do contato entre colonizador e colonizado é esse terceiro espaço de enunciação híbrido e alternativo à essa dicotomia, que adiciona um caráter não hegemônico à teoria pós-colonial de Homi Bhabha (1988), abrindo espaço para as formas presentes e futuras de imperialismo (XIE, 1997).

⁹ “hybridized when placed in a colonial context and finds itself layered against other cultures” (YOUNG, 1995, p. 153)

Em oposição à Edward Said, Gayatri Chakravorty Spivak abre as possibilidades para os contra-conhecimentos, i.e., conhecimentos outros desenvolvidos por meio de seus estudos subalternos, recuperando histórias de excluídos e dos que não possuem voz, realizando uma análise dos efeitos da violência colonial e sobre a negação do sujeito. Spivak enfatiza as histórias que são ignoradas pelos historiadores, principalmente as que dizem respeito às mulheres subalternizadas, que sofrem uma “dupla colonização”, a primeira na esfera doméstica, e a segunda na esfera pública, sendo pressionadas pelo poder colonial e o patriarcado (YOUNG, 1995). A mulher subalternizada, para Spivak, foi excluída historicamente e rejeitada como a informante nativa e é o sujeito não teorizado do pós-colonialismo, sendo nessa rejeição baseada a ideologia do imperialismo (MISHRA, HODGE, 2005).

2.2.2 Colonialismo e Imperialismo

Colonizar é “objetificar” e massificar a força de trabalho de pessoas, dissipando culturas, coletando e pilhando a maior quantidade de riquezas disponíveis de um território. Desse modo foram explorados os continentes asiático, africano, em especial “A economia colonial latino-americana possuía a maior concentração de força de trabalho conhecida até então, para possibilitar a maior concentração de riqueza que qualquer civilização já teve na história mundial.”¹⁰ (GALEANO, 2004 [1971], p.58, tradução nossa).

Outras sociedades, como a chinesa, já haviam empreendido em navegações por outros continentes, mas nenhuma outra sociedade partiu com tamanha determinação em dominar e subjugar outros povos à sua influência. Estavam todos sujeitos ao “arrebato” europeu, como salientou o historiador Eric Hobsbawm:

A maior parte do mundo não estava, portanto, em condições de determinar seu próprio destino. Poderia, na melhor das hipóteses, reagir às forças externas que pressionavam com vigor cada vez maior. [...] Todos enfrentavam o problema fundamental de saber qual seria a atitude diante de uma conquista formal ou informal pelo Ocidente. Que os brancos eram demasiado fortes para serem meramente rejeitados, isso era evidente (HOBSBAWM, 2016 [1977], p. 189).

Era, portanto, uma forma de dominação irresistível, mediante o poderio e intento europeu, o que levava à exploração das regiões conquistadas, apesar de que “Nem toda

¹⁰ La economía colonial latinoamericana dispuso de la mayor concentración de fuerza de trabajo hasta entonces conocida, para hacer posible la mayor concentración de riqueza de que jamás haya dispuesto civilización alguna en la historia mundial” (GALEANO, 2004 [1971], p.58).

dominação implica exploração, mas esta não é possível sem aquela. A dominação é, portanto, sine qua non do poder, de todo o poder.”¹¹ (QUIJANO, 2007, p. 123).

A palavra “arrebato” certamente aqui também não foi usada por desleixo, a fé católica era difundida entre os conquistados e foi responsável por apagar milhares de religiões e culturas que não foram capazes de sobreviver até os dias atuais. Não era apenas um genocídio, em todos os lugares por onde o colonizador passava restavam as “[...] sociedades esvaziadas de si próprias, de culturas espezinhadas, de instituições minadas, de terras confiscadas, de religiões assassinadas, de magnificências artísticas aniquiladas, de extraordinárias possibilidades suprimidas.” (CÉSAIRE, 1978 [1950], p. 25).

Os europeus detinham não apenas tecnologias que permitiam boa navegação, a destruição em massa de povos, mas tinham a vontade de fazê-lo, o ideal de superioridade, o que era determinante sobre outros aspectos. Aníbal Quijano (2007) explica que a incorporação da raça nas relações de poder a partir do fenótipo tem início há 500 anos na América, com a mundialização do padrão capitalista de poder. E que essas diferenças utilizadas para justificar a categoria “raça” são parte das relações de dominação. Assim,

A população de todo o mundo foi classificada, em primeiro lugar, nas identidades “raciais”, e dividida entre os dominantes / superiores “europeus” e os dominados / inferiores “não europeus”. As diferenças fenotípicas foram utilizadas, definidas, como uma expressão externa das diferenças “raciais”: num primeiro período, principalmente a “cor” da pele e dos cabelos e a forma e cor dos olhos; mais tarde, nos séculos 19 e 20, outras características como o formato do rosto, o tamanho do crânio, o formato e o tamanho do nariz¹² (QUIJANO, 2007, p. 120, tradução nossa).

Ao tratar indígenas como animais e, portanto, seguindo o seu pensamento, como seres inferiores, delegando-os tarefas pesadas e trabalhos sob condições indignas e insalubres, o colonizador se torna também um animal, porque explora dentro de si estruturas que o permitem tratar outros homens não mais como seus semelhantes, mas “criaturas rebaixadas” (CÉSAIRE, 1978 [1950]). Isto é o que Aimé Césaire (1978 [1950]) descreve como o “ricochete da colonização”, quando os colonizadores tratam os indígenas como animais e por fim tornam-se animais eles mesmos, devido a suas ações e modos de pensar sobre a criação de um “outro”.

¹¹ no toda dominación implica explotación, pero ésta no es posible sin aquella. La dominación es, por lo tanto, sine qua non del poder, de todo poder (QUIJANO, 2007, p. 123).

¹² La población de todo el mundo fue clasificada, ante todo, en identidades “raciales”, y dividida entre los dominantes/superiores “europeos” y los dominados/inferiores “no-europeos”. Las diferencias fenotípicas fueron usadas, definidas, como expresión externa de las diferencias “raciales”: en un primer periodo, principalmente el “color” de la piel y del cabello y la forma y el color de los ojos; más tarde, en los siglos XIX y XX, también otros rasgos como la forma de la cara, el tamaño del cráneo, la forma y el tamaño de la nariz (QUIJANO, 2007, p. 120).

Conquistar e repartir seguiu sendo o lema dos países da Europa colonizadora até o início do século XX, quando o mundo se viu mais uma vez preso a uma nova ordem mundial, a imperialista. Eric Hobsbawm avalia que

Entre 1876 e 1915, cerca de um quarto da superfície continental do globo foi distribuído ou redistribuído, como colônia, entre meia dúzia de Estados. A Grã-Bretanha aumentou seus territórios em cerca de 10 milhões de quilômetros quadrados, a França em cerca de 9, a Alemanha conquistou mais de 2 milhões e meio, a Bélgica e a Itália pouco menos que essa extensão cada uma. Os EUA conquistaram cerca de 250 mil, principalmente da Espanha, o Japão algo em torno da mesma quantidade à custa da China, da Rússia e da Coreia. As antigas colônias africanas de Portugal se ampliaram em cerca de 750 mil quilômetros quadrados; a Espanha, mesmo sendo uma perdedora líquida (para os EUA), ainda conseguiu tomar alguns territórios pedregosos no Marrocos e no Saara Ocidental. O crescimento da Rússia imperial é mais difícil de avaliar, pois todo ele se deu em territórios adjacentes e constituiu o prosseguimento de alguns séculos de expansão territorial do Estado czarista (HOBSBAWM, 2016 [1988], p.97).

A busca imperialista se estendia por territórios, por mão de obra barata, mercado consumidor, empreendimento que reflete na situação econômica atual dos países que foram colônias europeias. A exploração colonialista e imperialista, principalmente na América Latina, foi decisiva para o estado de precarização das leis do trabalho e subordinação econômica, nas palavras de Eduardo Galeano (2004[1971], p.84, tradução nossa): “Este é um dos gargalos que estrangula o desenvolvimento econômico da América Latina e um dos fatores primordiais da marginalização e a pobreza das massas latino-americanas.”¹³ Gayatri Chakravorty Spivak (1994, p. 83, tradução nossa) também afirma que “A divisão internacional contemporânea do trabalho é um deslocamento da divisão mantida do imperialismo territorial do século XIX.”¹⁴ A concentração da produção em produtos primários impedindo o desenvolvimento industrial, somado às condições de flexibilização das leis do trabalho e outros problemas gerados pela economia dependente das metrópoles foram decisivos para a atual situação das antigas colônias.

2.2.3 Colonialidade

A dominação das formas de pensar, o poder sobre o conhecimento e a produção científica foi tão danosa quanto a dominação física, pois garantia a perpetuação dos meios

¹³ “Éste es uno de los cuellos de botella que estrangulan el desarrollo económico de América Latina y uno de los factores primordiales de la marginación y la pobreza de las masas latinoamericanas” (GALEANO, 2004[1971], p.84).

¹⁴ “The contemporary international division of labor is a displacement of the divided held of nineteenth-century territorial Imperialism” (SPIVAK, 1994, p. 83).

coercitivos, trazendo a justificativa moral que a sociedade necessitava. Assim, “Esse modo de conhecimento foi, por seu caráter e por sua origem eurocêntrica, denominado racional; foi imposto e admitido no conjunto do mundo capitalista como a única racionalidade válida e como emblema da modernidade”¹⁵ (QUIJANO, 2007, p. 94, tradução nossa).

São Eve Tuck e K. Wayne Yang (2012) que diferenciam as formas de exploração como colonialismo externo e tratam as teorias da colonialidade como colonialismo interno. No primeiro tipo, o colonialismo externo, todos os produtos ou elementos nativos se tornam recursos naturais, desde corpos e terras para a guerra, plantas e animais, que são expropriados e transportados para alimentar o desejo dos colonizadores, geralmente necessitam da criação de uma fronteira de guerra contra os inimigos para serem conquistados. O colonialismo interno é a administração biopolítica e geopolítica dos povos, terras, flora e fauna dentro das fronteiras da colônia, por meio do uso de mecanismos de controle como guetos, prisões, policiamento, entre outros. Essas estratégias de segregação, vigilância e criminalização do colonialismo interno são estruturais e interpessoais e servem para garantir a ascendência da metrópole e de uma elite branca (TUCK, YANG, 2012).

Catherine Walsh (2008a) explica que para Aníbal Quijano a colonialidade, como matriz de poder, se desenvolveu em torno de dois eixos centrais de poder que vieram a ser os fundamentos para a modernidade e o capitalismo global. O primeiro sendo a diferença entre os conquistadores e os conquistados fundada na ideia de raça e o segundo uma nova estrutura de controle de trabalho, assim como seus recursos e produtos. A colonialidade parte da Abya Yala¹⁶, sendo aqui na América Latina o local no qual tomou forma a colonialidade do poder, e

¹⁵ “Ese modo de conocimiento fue, por su carácter y por su origen eurocéntrico, denominado racional; fue impuesto y admitido en el conjunto del mundo capitalista como la única racionalidad válida y como emblema de la modernidad.” (QUIJANO, 2007, p. 94).

¹⁶ Neste trabalho será utilizado o termo Abya Yala (a não ser quando proveniente de citação) para se referir à região geopolítica denominada América, “En la lengua del pueblo kuna, Abya Yala significa “tierra madura”, “tierra viva” o “tierra en florecimiento” y es sinónimo de América. El pueblo kuna es originario de Sierra Nevada, en el norte de Colombia, habitó la región del Golfo de Urabá y las montañas de Darien, y actualmente vive en la costa caribeña de Panamá, en la Comarca de Kuna Yala (San Blas). Y es esa denominación de Abya Yala que se viene usando como una autodesignación de los pueblos originarios del continente en contraposición a América, expresión que, aunque usada por primera vez en 1507 por el cosmólogo Martin Waldseemüller (1475-1522), sólo se consagra desde fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX como un medio de las élites criollas para afirmarse en contraposición a los conquistadores europeos dentro del proceso de independencia. [...] Abya Yala se configura, por lo tanto, como parte de un proceso de construcción político-identitario en el que las prácticas discursivas cumplen un papel relevante de descolonización del pensamiento, y que ha caracterizado al nuevo ciclo del movimiento “indígena” cada vez más como un movimiento de los pueblos originarios.” (PORTO-GONÇALVES, 2011, p. 39-41). “Na língua do povo Kuna, Abya Yala significa “terra madura”, “terra viva” ou “terra próspera” e é sinônimo de América. O povo Kuna é originário de Sierra Nevada, no norte da Colômbia, habitou a região do Golfo de Urabá e as montanhas de Darien, e atualmente vive na costa caribenha do Panamá, na região de Kuna Yala (San Blas). E é essa denominação de Abya Yala que se vem usando como autodesignação dos povos originários do continente em contraposição à América, expressão que, embora usada pela primeira vez em 1507 pelo cosmólogo Martin Waldseemüller (1475-1522), só foi consagrada a partir do final do século XVIII

se espalha por outras partes do globo controlando a sexualidade, a espiritualidade, a produção do conhecimento, a economia e muitos outros aspectos da vida humana. (WALSH, 2018c) A libertação das amarras da colonialidade pelas pessoas e de toda a sociedade passaria necessariamente pela socialização radical do poder, ou seja, “o retorno ao próprio povo, direta e imediatamente, do controle das instâncias básicas de sua existência social: trabalho, sexo, subjetividade, autoridade”¹⁷ (QUIJANO, 2007, p. 125, tradução nossa).

Como elemento constitutivo do padrão mundial de poder capitalista, a classificação racial está presente em cada um dos âmbitos e dimensões, sejam materiais ou subjetivas, em qualquer escala da existência humana (QUIJANO, 2007). A concepção de humanidade em segregar a população em racionais e irracionais, superiores e inferiores, modernos e tradicionais (QUIJANO, 2007). Sempre dividindo em categorias antagônicas para criar um imaginário do europeu branco mais desenvolvido aos seus moldes de tecnologia e do colonizado com seu modo de pensar inferior e suas ferramentas e sociedade rudimentares.

Novas identidades sociais da colonialidade foram desenvolvidas a partir do poder, sejam elas “indígenas, negros, pele cor de oliva, amarelos, brancos, mestiços”¹⁸ (QUIJANO, 2007, p. 94, tradução nossa, adaptado) e identidades geoculturais “América, África, Extremo Oriente, Oriente Próximo, Ocidente e Europa”¹⁹ (QUIJANO, 2007, p. 94, tradução nossa). A fusão das experiências da colonialidade e do colonialismo baseadas nas necessidades do capital determinaram uma nova gama de relações comandadas pela hegemonia europeia que viriam constituir a modernidade (QUIJANO, 2007).

Para Madina Tlostanova (2012, p. 57, tradução nossa) “Uma das consequências mais devastadoras da modernidade pode ser definida como o cultivo e cuidado coerentes de uma escravidão epistemológica e ontológica: uma colonialidade do ser e do conhecimento”²⁰. A autora assevera nesse mesmo sentido, que o ocidente estipulou um conhecimento único e legítimo e todos os outros povos e conhecimentos seriam possuidores de saberes menores.

e início do século XIX como um meio para as elites crioulas se afirmarem em oposição aos conquistadores europeus no processo de independência. [...] Abya Yala configura-se, portanto, como parte de um processo de construção político-identitária em que as práticas discursivas cumprem um papel relevante na descolonização do pensamento, e que tem caracterizado o novo ciclo do movimento "indígena" cada vez mais como movimento dos povos originários” (PORTO-GONÇALVES, 2011, p. 39-41, tradução nossa).

¹⁷ “la devolución a las gentes mismas, de modo directo e inmediato, del control de las instancias básicas de su existencia social: trabajo, sexo, subjetividad, autoridad.”. (QUIJANO, 2007, p. 125)

¹⁸ “indios, negros, aceitunados, amarillos, blancos, mestizos” (QUIJANO, 2007, p. 94).

¹⁹ “América, África, Lejano Oriente, Cercano Oriente, Occidente y Europa” (QUIJANO, 2007, p. 94).

²⁰ “Una de las consecuencias más devastadoras de la modernidad puede ser definida como el cultivo y cuidado coherentes de una esclavitud gnoseológica y ontológica: una colonialidad del ser y el conocimiento” (TLOSTANOVA, 2012, p. 57)

É problemático também o que se entende por arte, o que foi definido como belo e o que os museus resolveram exibir em suas coleções e de que forma estão fazendo isso. Diminuir a beleza não ocidental é produto do pensamento de superioridade europeia, ao terem atingido o grau mais avançado na escala evolutiva do amadurecimento da humanidade, teriam também alcançado um grau de desenvolvimento maior em todas as áreas de excelência humana. Tem-se o testemunho dessa superioridade nas filosofias dos séculos XVIII e XIX, nelas, a arte não-europeia não era sofisticada o suficiente para equiparar-se às obras europeias. Nesse sentido, Georg Wilhelm Friedrich Hegel (2008 [1837], p.120-121), sobre os chineses, afirmou que:

Esse povo ainda não conseguiu representar o belo como belo, pois na pintura faltam-lhes a perspectiva e as sombras, e mesmo que o pintor chinês copie, como em tudo o mais, quadros europeus, mesmo que saiba quantas escamas tem uma carpa, quantos cortes tem uma folha e conheça a forma das diversas árvores e a curvatura de seus galhos, sua arte e habilidade não contém o sublime, o ideal e a beleza (HEGEL, 2008 [1837], p.120-121)

Ainda hoje esse pensamento produz efeitos negativos, os artistas que produzem e pertencem aos países dos continentes asiático, africano e da América Latina têm suas produções vistas, na maioria das vezes, como algo exótico, “Portanto, eles não pertencem à esfera da arte ou produzem arte ruim e não são verdadeiros artistas; merecem ser expostos apenas em um museu etnográfico”²¹ (TLOSTANOVA, 2012, p. 58, tradução nossa).

2.2.4 Hegemonia Europeia

Não era apenas a superioridade nas artes que a filosofia e as ciências dos séculos XVIII e XIX tentaram afirmar, mas a hegemonia europeia como raça, influenciados pelos ideais iluministas e os estudos da razão. Robert J. C. Young (1995), a respeito das teorias raciais, faz uma comparação à psicanálise ao afirmar que ao tentar refutá-las elas sempre sobreviverão, porque seus argumentos raciais são estéticos, culturais e morais, sendo que os culturais foram utilizados de Hume a Heidegger para demarcar as diferenças entre as raças e a superioridade dos europeus. A raça podia ser definida como um critério de civilização, com o homem branco da Europa ocidental no topo, ou em uma escala hierárquica ou evolutiva, estando o homem em um estado feminizado infantil e selvagem, até a idade masculinizada adulta e europeia, sendo a raça definida em termos culturais e de gênero, daqueles mais “civilizados” ocupando o topo e os menos “civilizados” ocupando os lugares mais inferiores (YOUNG, 1995).

²¹ “Por lo tanto no pertenecen a la esfera del arte o producen mal arte y no son verdaderos artistas; merecen ser exhibidos tan sólo en un museo etnográfico” (TLOSTANOVA, 2012, p. 58)

Immanuel Kant (1724-1804) discutiu sobre as raças humanas em seu ensaio *Das Diferentes Raças Humanas*, de 1775. Kant atribuía o debate das raças humanas ao campo da geografia física, porque esta se ocupava da natureza, então o homem seria tomado nas diversas regiões do planeta apenas pelas suas diferenças de forma e cor. (HAHN, 2010) Kant (2010 [1775]) se baseou na regra buffoniana²² difundida na época que escreveu o ensaio a qual diz se animais são capazes de procriar descendentes férteis então pertencem à mesma espécie, ou como Kant se refere no texto, “a um único e mesmo gênero físico (não importa a diferença de feição [Gestalt] que os mesmo possam ter)”. (KANT, 2010, [1775], p. 10) Portanto, Kant era monogenista, defendendo a posição de uma única espécie humana, separando-a por raças, enquanto discordava das figuras de Voltaire e Henry Home, que suportavam a origem das raças humanas de diferentes fontes genéticas, sendo assim, poligenistas (HAHN, 2010).

Para Kant (2010 [1775]) havia quatro raças: a dos brancos, a negra, a huna (mongoloide ou calmuca) e a hindu ou indiana, das quais ele acreditava derivar os caracteres restantes, que denominava de “raças mistas ou raças nascentes [angehende]” (KANT, 2010 [1775], p. 14). Encerrando esse determinismo geográfico, Kant (KANT, 2010 [1775], p. 17) indicava que: “O homem foi determinado [bestimmt] para todos os climas e para todas as qualidades de solo; conseqüentemente, diversos tipos de germes e predisposições naturais tinham de estar nele preparados [bereit]”.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) também promove a hegemonia europeia em seus estudos filosóficos, já no século XIX, ao desenvolver por meio do conceito de história filosófica²³ apontamentos acerca da origem e desenvolvimento da história mundial²⁴, que dividiu em velho e novo mundo. Georg W. F. Hegel (2002 [1837]) apontava os americanos como incapazes de serem tocadas por pensamentos ou aspirações superiores (europeias), sendo comparados a crianças não iluminadas, motivo pelo qual os negros tiveram que ser trazidos como força de trabalho, por serem mais suscetíveis que os indígenas à cultura europeia. Os negros eram retratados por Georg W. F. Hegel (2002 [1837]) como se suas consciências não

²² A regra “buffoniana” citada no texto refere-se ao princípio desenvolvido pelo Conde de Buffon, título de Georges-Louis Leclerc (1707-1788), naturalista e influenciador de outros cientistas como Lamarck e Darwin a partir de sua obra *Histoire Naturelle*, de 1749. (CAMPOS, 2010).

²³ Para Georg W. F. Hegel (2008 [1837]), história e filosofia não eram campos contraditórios como aparentavam, de modo que para o filósofo, o único pensamento que a filosofia possuía em relação à história era a contemplação, na qual a razão governa o mundo e de que a história universal seria um processo racional. Georg W. F. Hegel (2008 [1837], p. 17) completa que “a razão [...] a substância como força infinita, é em si mesma matéria infinita de toda forma de vida natural e espiritual, e também a forma infinita a realização de seu próprio conteúdo.”

²⁴ Na definição trazida por Georg W. F. Hegel (2002 [1837], p.138): “world history [...] represents the development of the spirit’s consciousness of its own freedom and of the consequent realisation of this freedom.” Isto é: “a história mundial [...] representa o desenvolvimento da consciência do espírito de sua própria liberdade e da consequente realização dessa liberdade.” (HEGEL, 2002 [1837], p. 138, tradução nossa).

tivessem atingido nenhuma objetividade a respeito de Deus ou sobre as leis, sendo considerados pelo filósofo incapazes de qualquer desenvolvimento ou cultura. Georg W. F. Hegel (2002 [1837], p. 190) completa:

Quem quiser estudar as mais terríveis manifestações da natureza humana, vai encontrá-las na África. Os primeiros relatos a respeito deste continente nos dizem exatamente o mesmo, e ele não tem história no verdadeiro sentido da palavra²⁵ (HEGEL, 2002 [1837], p. 190, tradução nossa)

Dentre as muitas violências contidas no trecho acima, destaca-se o apagamento histórico sofrido pelos povos africanos. Um povo sem história é também um povo que não existe perante a sociedade, isto é, que nunca existiu. A respeito das antigas sociedades humanas que tiveram suas origens na África, como a egípcia, foi prontamente removido do que Georg W. F. Hegel (2002 [1837]) chamava de “espírito da África”, “O Egito será considerado uma etapa do movimento de o espírito humano de leste a oeste, mas não tem parte no espírito da África”²⁶ (HEGEL, 2002 [1837], p. 190, tradução nossa), pois não era aceitável que a humanidade (europeia) tivesse origens africanas, por isso, para Georg W. F. Hegel (2002 [1837], p. 190, tradução nossa) “O que entendemos como África propriamente dita é aquela terra não histórica e não desenvolvida que ainda está enredada no espírito natural, e que teve que ser mencionada aqui antes de cruzarmos o limiar da própria história mundial”²⁷.

Além do racismo acadêmico europeu do século XIX, o embranquecimento do Egito foi argumentado nos Estados Unidos como modo de justificativa para a escravidão nos anos que antecediam a Guerra Civil Americana. Josiah Nott (1804-1873) e George Gliddon (1809-1857), ambos poligenistas americanos, com base nos estudos frenológicos do anatomista e egiptólogo Samuel George Morton (1799-1851), provaram a tese de que os egípcios tinham sido caucasianos, Samuel G. Morton concordou com a origem caucasiana e utilizou ilustrações de murais egípcios para provar que existiam negros no Egito antigo, mas se encontravam em uma posição social inferior, como escravos ou servos e, que os verdadeiros egípcios seriam caucasianos. Josiah Nott, em um artigo, afirmou que negros e brancos são raças diferentes e os mulatos, deveria ser uma raça híbrida entre as duas espécies e, por serem mais fracos, viverem

²⁵ Anyone who wishes to study the most terrible manifestations of human nature will find them in Africa. The earliest reports concerning this continent tell us precisely the same, and it has no history in the true sense of the word (HEGEL, 2002 [1837], p. 190).

²⁶ Egypt will be considered as a stage in the movement of the human spirit from east to west, but it has no part in the spirit of Africa (HEGEL, 2002 [1837], p. 190).

²⁷ What we understand as Africa proper is that unhistorical and undeveloped land which is still enmeshed in the natural spirit, and which had to be mentioned here before we cross the threshold of world history itself (HEGEL, 2002 [1837], p. 190)

menos, serem mais sujeitos a abortos, causariam a degeneração não apenas cultural, mas também física dos Estados Unidos (YOUNG, 1995).

Todos esses são esforços de civilização, como Robert J. Young (1995, p. 89, tradução nossa) apontou, uma “civilização como a causa da brancura”, foram políticas coloniais para estabelecer o diferente, justificar as dominações e fortalecer o poder. Assim como as teorias raciais, o extermínio cultural e histórico dos povos e a promoção de imagens estáticas nas quais constavam o retrocesso e fraqueza das primeiras sociedades, ajudava a disseminar o poderio europeu como uma potência hegemônica intelectual, tecnológica e cultural.

Povos de tradições milenares, como a Índia e China, foram subjugados a retratos de si mesmos do passado, como se tivessem sido congelados em um período anterior de sua história, sem capacidade de progresso social. É assim que Georg W. F. Hegel (2008 [1837], p.105) representa a China: “Desde cedo, vemos a China atingir o estágio em que se encontra até hoje; já que lhe falta a oposição entre a existência objetiva e a liberdade subjetiva, fica excluída qualquer mutabilidade, e o estático que sempre ressurgiu substituiu aquilo que chamaríamos de histórico.”, ao referir-se ao não desenvolvimento por via marítima da China, Índia e Babilônia afirma que “a única conexão que eles poderiam ter com desenvolvimentos posteriores na história foi sendo visitados e explorados por outras nações”²⁸ (2002 [1837], p.194, tradução nossa). Por isso que “China e Índia estão como que fora da história universal como pressuposto dos momentos cuja integração se tornará o seu progresso vital.”. (HEGEL, 2008 [1837], p.105)

Em geral, a imutabilidade dos povos era uma visão estereotipada, voltada principalmente para os povos asiáticos. Essa interpretação estática também é apontada por Edward W. Said (1935-2003) como um dos problemas do Orientalismo,

Num sentido as limitações do Orientalismo são, [...], as limitações que surgem depois de se desconsiderar, essencializar, desnudar a humanidade de outra cultura, povo ou região geográfica. Mas o Orientalismo foi além disso: ele considera o Oriente como algo cuja existência não é apenas demonstrada, mas permaneceu fixa no tempo e no espaço para o Ocidente. (SAID, 2018 [1978], p.161)

As histórias que foram negadas e anuladas por tanto tempo, encontram dificuldades de em se expressar ainda nos dias de hoje. Os conhecimentos e saberes de outras culturas, tidos pelo ocidente como menores e menos importantes, foram classificados e agrupados em estereótipos, compartimentados em caixas. Qualquer um que tente representar as dinâmicas

²⁸ the only connection they could have with later developments in history was through being visited and explored by other nations (HEGEL, 2002 [1837], p.194)

socioculturais de seu povo pelas vias ocidentais cai na armadilha de ser agrupado em um desses modelos, predominantemente raciais, e acaba sendo absorvido por uma figura criada pelo imaginário ocidental. É isso o que quer dizer Frantz Fanon (1968 [1961], p.176) quando fala que

O negro que jamais foi tão negro como a partir do instante em que esteve sob o domínio do branco, quando resolve dar testemunho de cultura, fazer obra de cultura, percebe que a história lhe impõe um terreno determinado, que a história lhe indica um caminho preciso e que lhe cumpre manifestar uma cultura negra. (FANON, 1968 [1961], p.176)

É por isso que se necessita de um espaço decolonial, se carece de formas não pré-definidas de contemplar o outro, em novas palavras, é preciso de formas outras de perceber o diverso. Desse modo, para Walter Mignolo (2007. p. 45):

[...] a genealogia do pensamento decolonial é pluriversal (não universal). Assim, cada nó da rede dessa genealogia é um ponto de desenvolvimento e abertura que reintroduz linguagens, memórias, economias, organizações sociais, subjetividades, esplendores e misérias dos legados imperiais. O presente exige, clama, um pensamento decolonial que articule genealogias espalhadas pelo planeta e ofereça modalidades econômicas, políticas, sociais e subjetivas “outras”.²⁹(MIGNOLO, 2007, p. 45, tradução nossa)

Essa distinção da origem do pensamento decolonial ser pluriversal e não universal feita por Walter Mignolo (2007) permite a inserção de culturas distintas sem apaga-las em suas individualidades. Universalidade é a característica do científico ocidental, do padronizado, daquilo que é replicado da mesma forma em todos os lugares do planeta. O plural, por outro lado, é o que aceita mais de uma forma de raciocínio, representado por Mignolo (2007) como os vários nós de uma rede, que coexistem, se respeitam e não se sobrepõem.

2.2.5 Decolonialidade

É importante antes de começar qualquer discussão sobre a decolonialidade ressaltar que ela não pode ser encarada como uma metáfora, assim adverte Eve Tuck e K. Wayne Yang (2012). A decolonização não pode ser inserida em discursos prontos, nem pode ser absorvida ou transposta, ainda que trabalhada do ponto de vista da justiça ou por meios antirracistas, pois incorrem em formas de apropriação típicas do colonizador. E justamente por não se aproximar

²⁹ [...] la genealogía del pensamiento decolonial es pluriversal (no universal). Así, cada nudo de la red de esta genealogía es un punto de despegue y apertura que reintroduce lenguas, memorias, economías, organizaciones sociales, subjetividades, esplendores y miserias de los legados imperiales. La actualidad pide, reclama, un pensamiento decolonial que articule genealogías desperdigadas por el planeta y ofrezca modalidades económicas, políticas, sociales y subjetivas “otras”. (MIGNOLO, 2007, p. 45)

de outras formas de opressão, não pode ser apresentada como uma metáfora e não possui sinônimo (TUCK, YANG, 2012).

Por esse motivo a decolonização aqui é apresentada como ação e construção. A ação necessária para a análise de intervenção e a construção do processo de repatriação que faça sentido dentro das discussões decoloniais e não apenas encaixar nos moldes da decolonização a repatriação como uma instituição dada e principalmente pensada dentro da lógica colonizadora, sendo praticada pela arqueologia que carece de pensamento crítico, se livrar das violências epistêmicas e se envolver socialmente com as comunidades. Vale a pena lembrar que a decolonialidade está sempre em movimento,

não é uma condição estática, um atributo individual ou um ponto linear de chegada ou iluminação. Em vez disso, a decolonialidade busca tornar visível, aberto, e avançar perspectivas e posicionalidades radicalmente distintas que deslocam a racionalidade ocidental como a única estrutura e possibilidade de existência, análise e pensamento³⁰. (WALSH, 2018a, p. 17, tradução nossa)

Não faz sentido que a decolonialidade mantenha-se estagnada se o seu propósito é o de para além de deslocar a racionalidade ocidental, tornar cada vez mais outros tipos de lógica conhecidos e praticados. Portanto, não pode ser uma entidade de consciência formada ou um instituto a ser implantado, “a decolonialidade não é algo fechado, uma condição a ser alcançada ou um estágio de iluminação crítica. Também não é um paradigma acadêmico abstrato, ou seja, um paradigma e postulado desprovido de luta e práxis”³¹(WALSH, 2018c, p.99, tradução nossa).

Complementando o sentido das palavras de Catherine E. Walsh (2018c), a decolonialidade deve ser entendida como práxis, na medida em que visa operações e reais transformações de todos os níveis nas interações sociais. Esse seu forte apelo voltado para ação não deve ser impedimento para se pensar na sua dimensão epistêmica. Os conhecimentos ancestrais devem também ser resgatados para que formem modos outros de conhecimentos que não apenas o ocidental. Walter D. Mignolo (2007) chama de “giro epistêmico”, i.e., prática decolonial epistêmica, e diz que surge naturalmente como consequência da formação e implantação da matriz colonial do poder descrita por Anibal Quijano desde o final dos anos 1980. Sobre o valor epistêmico da decolonialidade, Walter D. Mignolo (2007, p.30-31, tradução nossa) completa: “E a razão é que o pensamento decolonial não é mais a esquerda, mas outra

³⁰ is not a static condition, an individual attribute, or a lineal point of arrival or enlightenment. Instead, decoloniality seeks to make visible, open up, and advance radically distinct perspectives and positionalities that displace Western rationality as the only framework and possibility of existence, analysis, and thought. (WALSH, 2018, p. 17)

³¹ [...] decoloniality is not a done deal, a condition to be reached, or a stage of critical enlightenment. It is also not an abstract academic paradigm, that is, a paradigm and postulate devoid of struggle and praxis. (WALSH, 2018, p.99)

coisa: é o distanciamento da episteme política moderna, articulada em direita, centro e esquerda; É a abertura para outra coisa, em movimento, buscando-se na diferença”³². Ou seja, esse rompimento epistêmico representa uma quebra das formas de pensar em todas as instâncias, não apenas se restringe ao campo acadêmico ou científico, nem é seu único objetivo.

Walter D. Mignolo (2018) acredita que a decolonialidade, para se engajar na reconstituição epistêmica, não se encaixa nos padrões de “reocidentalização” ou “desocidentalização”, mas oferece a opção de coexistir com essas forças opressoras, ao invés de desorientar a população como as mídias de “reocidentalização” e promover a guerra com as mídias de “desocidentalização”.

O pensamento decolonial, como sugere Walter D. Mignolo (2007), se manifestou na própria fundação da colonialidade/modernidade e isso teria ocorrido nas Américas, no pensamento indígena e afro-caribenho. Depois, a decolonialidade teria aparecido na Ásia e África de forma reacionária à colonialidade ao Império britânico e o colonialismo francês. E por último, movimentos de descolonização na Ásia e na África teriam se interceptado em concorrência com a Guerra Fria e a dominação crescente dos Estados Unidos (MIGNOLO, 2007).

A decolonialidade é uma resposta à colonialidade, aos processos de recusa e resistência que acompanharam esse tipo de dominação. É mais que uma forma de sobrevivência em meio ao processo do ainda colonialismo em andamento, é uma forma de luta, também epistêmica, contra a matriz do poder colonial em todas as dimensões e todas as possibilidades (WALSH, 2018a). Denota as formas de pensar, pertencer que começaram com o projeto colonial, mas que também o precederam. Reconhece estruturas de raça, gênero, classe, que controlam o conhecimento, a espiritualidade e são constituintes do capitalismo global (WALSH, 2018a). Nesse mesmo entendimento, sobre a opção decolonial Walter D. Mignolo (2018, p.223, tradução nossa), escreve:

Defendo aqui que a opção que a decolonialidade oferece deve ser compreendida e ativada em três esferas distintas e inter-relacionadas de nossa práxis biológica e cultural de viver. A decolonialidade é uma opção chamada para intervir (a) no sistema de gestão disciplinar do conhecimento (todas as disciplinas das ciências sociais, humanidades e ciências naturais, bem como escolas profissionalizantes); (b) o sistema de crenças (religiões); e (c) os

³² Y la razón es que el pensamiento decolonial ya no es izquierda, sino otra cosa: es desprendimiento de la episteme política moderna, articulada como derecha, centro e izquierda; es apertura hacia otra cosa, en marcha, buscándose en la diferencia (MIGNOLO, 2007, p. 30-31)

sistemas de ideias (liberalismo, conservadorismo e socialismo)³³. (MIGNOLO, 2018, p.223, tradução nossa)

Portanto, a decolonialidade pode e deve operar nas esferas do conhecimento, crenças e ideias, construindo e se impondo como formas reativas de luta e recusa à manipulação por vezes sutil, mas sempre opressora do poder colonial.

A decolonialidade é o meio que este trabalho encontra para amplificar as vozes, analisar cenários políticos, colocar essas outras culturas e conhecimentos no centro da discussão da repatriação de bens arqueológicos. Porém, como a própria Catherine E. Walsh (2018c) salienta, a decolonialidade é apenas uma forma de contestar e construir a luta contra o jugo colonial, que evoca as posturas e ações para desestabilizar essa estrutura global e criar outras formas de resistência coletiva.

2.2.6 Interculturalidade e Identificação

Procura-se estudar sobre quais entendimentos serão discutidas as Culturas e a Identificação ao longo do trabalho, levando em consideração as interações socioculturais. Não se busca chegar a um conceito do que é cultura ou identificação, além de serem temas que por si mesmos forneceriam materiais para uma discussão a parte, adquirem significados distintos a depender do campo de estudo. Dito isto, a análise sobre a identificação será baseada em uma discussão do porquê não utilizar a palavra “identidade” e a análise cultural na intersecção de sistemas culturais e interculturalidade, caracterizadas em autores específicos.

Para Néstor García Canclini (2004, p. 34, tradução nossa) a definição de cultura, compartilhada por autores de diferentes disciplinas, é o que engloba “o conjunto dos processos sociais de significação, ou, de forma mais complexa, a cultura engloba o conjunto de processos sociais de produção, circulação e consumo de sentido na vida social.”³⁴ Nestor G. Canclini (2004) apresenta a cultura como processos sociais, destacando a dificuldade desses estudos por serem provenientes do que se produz e consome na história social.

³³ I argue here that the option that decoloniality offers shall be understood and activated in three different and interrelated spheres of our biological and cultural praxis of living. Decoloniality is an option called to intervene in (a) the system of disciplinary management of knowledge (all the disciplines in the social sciences, humanities, and natural sciences, as well as professional schools); (b) the system of beliefs (religions); and (c) the systems of ideas (liberalism, conservatism, and socialism). (MIGNOLO, 2018, p.223)

³⁴ “el conjunto de los procesos sociales de significación, o, de un modo más complejo, la cultura abarca el conjunto de procesos sociales de producción, circulación y consumo de la significación en la vida social” (CANCLINI, 2004, p. 34).

A partir disso, Néstor G. Canclini (2004) também analisa o significado dos objetos e seus sentidos ao passarem de um sistema cultural para outro, ao assumirem essa perspectiva processual, apenas se transformam, não se perdem. Os objetos serão utilizados de maneiras diferentes para as quais foram concebidas por seus produtores, obtendo outras funções e significados, fazendo necessário agregar uma definição socio semiótica de cultura, na qual os processos de produção, circulação e consumo de significações são incluídos na vida social (CANCLINI, 2004). Na repatriação de bens arqueológicos esse conceito cultural é fundamental, pois atribui um significado de pertencimento e de posse do objeto às gerações futuras mesmo que ele adquira uma função diferente para que foi pensado.

Em outro trecho revela de forma mais robusta o cerne de seus estudos culturais:

Ao nos propormos ao estudo do cultural, englobamos o conjunto de processos por meio dos quais dois ou mais grupos representam e instituem imaginariamente o social, concebem e administram as relações com os outros, ou seja, as diferenças, ordenam sua dispersão e sua incomensurabilidade por meio de uma delimitação que flutua entre a ordem que viabiliza o funcionamento da sociedade, das zonas de disputa (local e global) e dos atores que a abrem ao possível.³⁵ (CANCLINI, 2004, p.40, tradução nossa)

As diferenças seriam o ponto chave do pensamento cultural processual, pois é a partir dessas interações sociais descritas por Canclini (2004) que se estuda o intercultural. Culturas locais e globalizadas, quando interagirem, necessitam de políticas e práticas adequadas e a interculturalidade deve ser capaz de fazer essa mediação para que não haja perdas principalmente para os grupos mais vulneráveis (CANCLINI, 2004).

Assim como Néstor G. Canclini (2004) discute como alguns grupos indígenas são tratados apenas por meio de suas cosmovisões, expondo as desigualdades culturais, Catherine Walsh (2009a, tradução nossa) também aborda o tema e usa os termos “colonialidade cosmológica e da mãe natureza”³⁶, para se referir à força vital-espiritual das comunidades afrodescendentes, indígenas, andinas, mesoaméricas e caribenhas.

É como meio de formar cidadãos conscientes das diferenças e promover relações positivas entre os grupos culturais da América Latina que Catherine E. Walsh (2009a) propõe a interculturalidade crítica como processo, projeto e estratégia que busca construir relações de saber, ser, poder e de vivências. O projeto intercultural é mais que uma troca de experiências

³⁵ Al proponernos estudiar lo cultural, abarcamos el conjunto de procesos a través de los cuales dos o más grupos representan e intuyen imaginariamente lo social, conciben y gestionan las relaciones con otros, o sea las diferencias, ordenan su dispersión y su inconmensurabilidad mediante una delimitación que fluctúa entre el orden que hace posible el funcionamiento de la sociedad, las zonas de disputa (local y global) y los actores que la abren a lo posible. (CANCLINI, 2004, p.40)

³⁶ “colonialidad cosmológica y de la madre naturaleza” (WALSH, 2009a)

entre culturas, promove o embate de racismos e desigualdades nessas trocas e nas estruturas e instituições sociais, projeto que não se constrói no abstrato (WALSH, 2009b), e sim

a interculturalidade deve ser entendida como desígnio e proposta de sociedade, como projeto político, social, epistêmico e ético que visa a construção de uma sociedade radicalmente diferente. Uma transformação e construção que não permanecem no enunciado, no discurso ou na imaginação pura; pelo contrário, requerem ação em todas as instâncias sociais, políticas, educacionais e humanas.³⁷ (WALSH, 2009b, p. 48, tradução nossa)

Para Catherine E. Walsh (2009b), a interculturalidade crítica não se trata apenas de reconhecer as diferenças, mas assentir esse outro como sujeito em identidade, diferença e agência e promover espaços de articulações e associações entre racionalidades, seres, saberes e práticas distintas.

A orientação da interculturalidade crítica contra a estruturação colonial e capitalista e contra-hegemônica está ligada às suas origens nas discussões políticas colocadas em cena pelos movimentos sociais (WALSH, 2009a). Por ser um projeto que pretende enfrentar a matriz colonial do poder, a interculturalidade é necessariamente decolonial, mas também por se dispor à construção de modos outros do poder, saber, ser e viver (WALSH, 2009a). Porém, essa interculturalidade não pode ser uma mistura desatenta de práticas e elementos combinados, mas deve ser entendida como processos dinâmicos de duplas ou múltiplas direções e responsabilidades compartilhadas, não devendo jamais ser reduzida a enunciados prontos e vazios (WALSH, 2009b).

Frederick Cooper e Rogers Brubaker (2005) discutem as noções e os usos do termo identidade, argumentando alternativas para o vocábulo (dos quais este trabalho se aterá a identificação) que para os dois, já teria controlado a linguagem nas ciências sociais e humanidades, a “identidade, argumentaremos, tende a significar muito (quando entendida num sentido forte), muito pouco (quando entendida num sentido fraco), ou nada (por causa da sua total ambiguidade)”³⁸ (COOPER, BRUBAKER, 2005, p. 59, tradução nossa). Isto é, identidade é um termo que por muito utilizado nos campos supramencionados já se encontra fatigado de sentidos distintos e explorados pela academia.

³⁷ la interculturalidad debe ser entendida como designio y propuesta de sociedad, como proyecto político, social, epistémico y ético dirigido a la construcción entre todos de una sociedad radicalmente distinta. Una transformación y construcción que no quedan en el enunciado, el discurso o la pura imaginación; por el contrario, requieren un accionar en cada instancia social, política, educativa y humana (WALSH, 2009b, p. 48).

³⁸ “Identity, we will argue, tends to mean too much (when understood in a strong sense), too little (when understood in a weak sense), or nothing at all (because of its sheer ambiguity)” (COOPER, BRUBAKER, 2005, p. 59).

A respeito das concepções fortes sobre identidade, Frederick Cooper e Rogers Brubaker (2005) destacam uma série de questões problemáticas que são assumidas com o uso do termo como: identidade é algo que todos têm ou procuram ter; que certos grupos, como étnicos ou raciais têm ou deveriam ter; que as pessoas possuem identidade sem estarem cientes disso e por isso identidade seria algo a ser descoberto e confundido e; identidade coletiva implica fortes noções de homogeneidade, por esses sentidos controversos, passou-se a usar os sentidos fora do senso comum para identidade, i.e., os significados fracos e suaves³⁹.

Dentro desses significados fracos que passaram a ser mais utilizados nas discussões teóricas, Frederick Cooper e Rogers Brubaker (2005) também apontaram alguns de seus problemas. Um que chamaram de cliché construtivista, coloca a identidade como múltipla, instável, fragmentada, contingente; outro questiona o porquê essas concepções fracas são concepções de identidade e; um último que argumenta que tais concepções possam ser muito fracas para serem úteis ao trabalho teórico (COOPER, BRUBAKER, 2005).

A defesa do uso de outros termos no lugar de identidade, como “identificação” é para se desvencilhar dos significados que não apenas foram muito debatidos, mas que já se perderam de seus sentidos.

O uso da palavra identificação no lugar de identidade é que além de não trazer as conotações do termo, o fato de ser processual e derivar de um verbo, induz para uma especificação dos agentes dessa identificação, que pode ainda ser relacional, quando alguém se identifica ou a outro pela posição numa rede posicional e categórico, quando se identifica como membro de uma classe de pessoas dividindo alguns atributos (COOPER, BRUBAKER, 2005).

A identificação ainda tem um significado psicodinâmico, derivado do pensamento freudiano, “Enquanto os significados classificatórios envolvem identificar-se (ou outra pessoa) como alguém que se encaixa em uma determinada descrição ou pertence a uma determinada categoria, o significado psicodinâmico envolve a identificação emocional de alguém com outra pessoa, categoria ou coletividade”⁴⁰ (COOPER, BRUBAKER, 2005, p. 73, tradução nossa). Apesar de ser apenas um dos termos que defendem no capítulo, identificação parece ser um dos que melhor substitui a palavra identidade, porque a “identificação chama a atenção para processos complexos (e frequentemente ambivalentes), enquanto o termo identidade,

³⁹ Ver tradução correspondente à nota de rodapé 38. Os significados fracos e suaves de identidade referem-se aos sentidos mencionados na tradução mencionada.

⁴⁰ “While the classificatory meanings involve identifying oneself (or someone else) as someone who fits a certain description or belongs to a certain category, the psychodynamic meaning involves identifying oneself emotionally with another person, category, or collectivity” (COOPER, BRUBAKER, 2005, p. 73).

designando uma condição em vez de um processo, implica um ajuste muito fácil entre o indivíduo e o social”⁴¹ (COOPER, BRUBAKER, 2005, p. 73, tradução nossa).

É nessa esteira de entendimento, de identificação como um processo psicodinâmico, que este trabalho está pautado. Essa discussão sobre identificação é importante para estabelecer as relações entre as pessoas e grupos com o Patrimônio Cultural. É difícil também definir o que é Patrimônio Cultural para outros povos e comunidades, principalmente quando a repatriação ocorre de maneira unilateral, possivelmente massificando histórias e memórias distintas em uma só perspectiva.

A importância da dimensão sociocultural na preservação e conservação do patrimônio arqueológico se dá na continuidade do trabalho que começa na chancela concedida pelos acadêmicos e profissionais. Se não houver por parte da comunidade que rodeia um sítio arqueológico ou um monumento histórico uma identificação ou por menor que seja, um sentimento de reconhecimento ou empatia local, o patrimônio estará fadado ao desaparecimento. O que faz a memória de um local são as pessoas que ali usufruem diretamente ou as que receberam indiretamente a história de alguém que a vivenciou de perto.

2.3 QUEM SÃO OS “OUTROS” E POR QUE DEVEMOS ESCUTÁ-LOS?

Para determinar quem são os outros, primeiro é preciso de forma urgente identificar e delimitar o “eu” ou o “nós”, ou do que é feita a sua constituição. Não existiria, porém, tarefa mais difícil que a delimitação das trocas culturais que compõem um indivíduo ou um grupo de indivíduos. A interação cultural e sua importância na formação de grupos culturais, por suas trocas de conhecimentos e experiências, impede a delimitação do que se conhece como o “eu” e o “nós” de forma cultural. Certamente é correto afirmar que esses pronomes em primeira pessoa, singular e plural, são compostos pelo somatório daquilo que os cerca e as interpretações e inferências acerca do que os é apresentado.

Aqui se faz uma humilde analogia, na qual o indivíduo, como uma fragrância, para que emane suas notas harmonicamente, respeita a miríade complexa de cada elemento, o mesmo também ocorre ao se demarcar o “eu” culturalmente, significa harmonizar os diversos componentes do ser como produtos de uma existência social, política e econômica, entre outras, ou seja, é necessário além do entendimento holístico, uma aceção (leitura) contextual integrada. Diferentemente do perfume, os indivíduos não podem ser contidos em frascos e aí

⁴¹ “identification calls attention to complex (and often ambivalent) processes, while the term identity, designating a condition rather than a process, implies too easy a fit between the individual and the social” (COOPER, BRUBAKER, 2005, p. 73).

permanecerem isolados do que os cercam. Tal qual a fragrância, ele exala pelo ar e se espalha por todas as direções, se misturando e interagindo com o ambiente.

Pensando na sociedade como um conjunto de relações de interesses humanos e partindo do ponto em que culturalmente os grupos são diversificados e interagem uns com os outros a ponto de se mesclarem, os “outros”, são todos os que, a partir de uma ótica excludente, não acreditam ser iguais por não querer partilhar características em comum.

A partir disso, conceituar “o outro”, mais que uma questão antropológica, é determinado política e socialmente.

2.4 OS “OUTROS” BRASILEIROS

O título desta seção sugere uma ambiguidade da seguinte forma: 1. Quem representa “os outros” para os brasileiros; 2. Quem são os brasileiros que vivem dentro do mesmo território denominado Brasil e não partilham da mesma cultura dita cultura brasileira.

Ora, a primeira suposição não compreende grandes explicações, afinal, sendo os brasileiros indivíduos que partilham de algo em comum, em última instância a mera localização geográfica, há certa denotação implícita nesta frase. A segunda alusão é um pouco mais elaborada e remete à tentativa de conceituação e até mesmo a formação de uma cultura brasileira. Principalmente no início do século XX, muito se debateu a respeito da formação da cultura brasileira e, por conseguinte da sua sociedade. É daí que provém as teses de democracia de mito racial que culminariam no final do século no mito das três raças, no qual o Brasil seria uma mistura harmoniosa entre europeus, africanos e indígenas⁴².

Nessa concepção, é difícil definir quem seriam “os outros” dentro de uma perspectiva culturalmente nacional, pois a condição de existência da “cultura brasileira” é uma negação de sua unidade como uma só cultura. O Brasil, só existe enquanto “unidade” cultural, se esta for composta em sua natureza de uma essência diversa e plurifacetada.

A falácia ao reconhecer o povo brasileiro como resultado da mistura (harmoniosa) de europeus, africanos e indígenas, muito além de transmitir uma visão simplória e reducionista da realidade, promove o apagamento proposital da diversidade étnica dos grupos negros e indígenas. Ignora, entre outros aspectos intrarrelacionais, as culturas resultantes da interação desses grupos, que geraram e ainda geram saberes e costumes totalmente diversos de suas origens e que por si só constituem elementos de cultura brasileira.

⁴² Em alusão ao Mito das três raças desenvolvido pelo antropólogo Darcy Ribeiro (1922-1997).

Numa tentativa de sumarizar não a formação, mas o que se prefere aqui chamar de estado brasileiro de entropia, estão as microrrelações entre os milhares grupos indígenas, negros e europeus que por aqui influenciaram e de quais maneiras eles puderam e podem interagir.

Por extensão desse estado entrópico, muitas vezes, senão sempre, disruptivo, o sistema brasileiro apresenta em suas partes o demonstrativo do todo e no todo as singularidades de suas partes. Assim é a analogia com o sistema autopoietico de Francisco Varela e Humberto Maturana, que além de ser transformado por seus componentes em relações particulares, são resultado dessas relações entre si. Seria impossível um retrato completo desse todo, porque cada retrato representaria apenas uma interação particular do Brasil. Fala-se em identidades culturais e não uma única identidade.

Partindo do pressuposto no qual as partes configuram o todo, a literatura é o que mais se aproxima de uma representação aproximada de povo brasileiro, pois vocaliza, por meio de seus personagens, a diversidade de atores que compõem o cenário nacional. Alguns autores nacionais foram excepcionais ao fazê-lo, a exemplo de João Ubaldo Ribeiro em "Viva o povo brasileiro", romance clássico da literatura brasileira lançado em 1984, conhecido por abordar a constituição da identidade nacional através de seus personagens icônicos, que representam visões subalternizadas a respeito da história do Brasil.

A respeito da obra Viva o Povo Brasileiro, Zilá Bernd (2006, p. 12) explica que “João Ubaldo, colocando-se do lado dos que nunca tiveram voz, tenta produzir a fenda nas certezas identitárias de uma nação que se queria branca, ou melhor, mestiça, desde que se tornasse cada vez mais branca e homogênea”. Dentro da perspectiva desta seção, a obra de João Ubaldo Ribeiro “torna-se um ponto de encontro de caminhos, um mosaico de diversidades, onde a relação dialética entre nós [...] e os outros (os que são percebidos como não fazendo parte deste grupo) se volatiliza” (BERND, 2006, p.11).

A intenção deste trabalho não é discutir textos literários, mas com a permissão da metodologia da bricolage teórica, o trecho a seguir do livro Viva o povo brasileiro de João Ubaldo Ribeiro, é de grande contribuição para o estudo em tela:

As nações como o Brasil, em que praticamente só existe inverno e verão, imperando a mesmice de janeiro a dezembro, parecem fadadas ao atraso e são abundantes os exemplos históricos e contemporâneos. [...] Além disso, o frio estimula a atividade intelectual e obvia à inércia própria dos habitantes das zonas tórridas e tropicais. Não se vê a preguiça na Europa e parece perfeitamente justificada a inferência de que isto se dá em razão do acicate proporcionado pelo frio, que, comprovadamente, ao causar a constrição dos vasos sanguíneos e o abaixamento da temperatura das vísceras luxuriosas, não só cria condições orgânicas propícias à prática do trabalho superior e da invenção, quer técnica, quer artística, como coíbe o sensualismo modorrento

dos negros, índios, mestiços e outros habitantes dos climas quentes, até mesmo os brancos que não logrem vencer, pela pura força do espírito civilizado europeu, as avassaladoras pressões do meio físico. Assim, enquanto um se fortalece e se engrandece, o outro se enfraquece e se envilece. (RIBEIRO, 2011, p. 443)

No fragmento, João Ubaldo Ribeiro (2011) enquanto revela os pensamentos do personagem Bonifácio Odulfo usa de sua já tão bem conhecida ironia para expor uma imagem promovida pela dominação colonial e que permanece até os dias atuais enraizada como preconceito: a figura do brasileiro preguiçoso, intelectualmente inferior, incapaz de produzir grandes obras na literatura ou nas artes, os tornando inferiores até na realização de trabalhos físicos e manuais, por total inaptidão física e ambiental.

Na página seguinte, o mesmo personagem, Bonifácio Odulfo, agradece às Grandes Navegações por terem salvado o Brasil do atraso, segue o excerto: “Conquistadores dos oceanos! Nautas intemoratos, exploradores do Universo, dominadores de mundos, viajantes do Desconhecido! Glória a vós, que desbravastes...” (RIBEIRO, 2011, p. 444).

Gabriela dos Reis Sampaio e Wlamyra Ribeiro de Albuquerque (2021) contam que a composição racial do Brasil era considerada por muitos acadêmicos, médicos e advogados, como uma falha na sua formação, por isso, havia um empenho em ressaltar a história entre os vínculos da Europa e a América por meio das Grandes Navegações. Porém, a história não era suficiente para o que as autoras escreveram como “‘resolver’ o problema do ‘mal de origem’” (SAMPAIO, ALBUQUERQUE, 2021), e a elite que buscava construir a ordem republicana àquela época se apoiava na ciência, que tinha na Bahia a figura de Raimundo Nina Rodrigues, professor da Faculdade de Medicina da Bahia, tendo sido aprovado para a cadeira que era ocupada por Almeida Couto em 16 de julho de 1889 (SAMPAIO, ALBUQUERQUE, 2021).

Nina Rodrigues, como ficou mais conhecido posteriormente em todo o mundo por seus trabalhos em medicina legal, realizou diversos estudos na área de frenologia, tendo também se aproximado bastante do direito e das ciências criminais. A medicina mental, personificada nos médicos alienistas e concretizada nas instituições manicomiais, tinham seus muros preparados para aprisionar àqueles que apresentassem comportamentos considerados inferiores por sua raça, gênero ou classe social e essa medicina foi unida à medicina legal praticada por Nina Rodrigues e sua criminalística para classificar e aprisionar os mestiços e os criminosos em potencial. (SAMPAIO, ALBUQUERQUE, 2021)

As teorias raciais chegaram tardiamente no Brasil, sendo bem recebidas e aceitas nos estabelecimentos científicos de ensino e pesquisa, que se constituíam como centros das elites intelectuais nacionais (SCHWARCZ, 2012). Em uma perspectiva social, essas teorias raciais

se encaixaram perfeitamente no projeto de nação que as elites queriam traçar para o país, pois “Em meio a um contexto caracterizado pelo enfraquecimento e final da escravidão, e pela realização de um novo projeto político para o país, as teorias raciais se apresentavam enquanto modelo teórico viável na justificação do complicado jogo de interesses que se montava” (SCHWARCZ, 2012, p. 24). Lilia Moritz Schwarcz (2012) ainda destaca que as teorias raciais no Brasil estabeleciam critérios diferenciados de cidadania. Ao designar que os mestiços seriam a ruína do país e inviabilizá-lo como povo, Nina Rodrigues estabelecia um diagnóstico de diferença entre as raças, hierarquizando-as e as transformando em desigualdade, passando por cima dos princípios universais de cidadania (SCHWARCZ, 2009).

Estudos no quais se constataram a associação entre raça e status socioeconômico, realizados no Norte, Nordeste e Sudeste do Brasil, só foram realizados depois da década de 1950, patrocinados pela UNESCO, em contraposição ao recente nazismo, era a produção acadêmica desmentindo pela primeira vez a democracia racial brasileira (HASENBALG, 2018).

Trazendo para os dias atuais, muito desse passado do início republicano e da herança colonial restou presente na convivência dos lares, dos ambientes de trabalho, do meio acadêmico, da vida como um todo brasileira. É o preconceito racial velado, o “racismo à brasileira”, arraigado às instituições e à estrutura da sociedade.

Carlos Hasenbalg (2018), estabeleceu dois pontos em comum da constituição das relações raciais entre a América Latina e o Brasil: o primeiro deles, o branqueamento e o segundo, uma suposta harmonia e tolerância racial, marcado pela ausência de preconceito. Esse segundo ponto fruto das representações de equilíbrio entre as três raças que supostamente compuseram o Brasil: africanos, europeus e indígenas⁴³.

Uma importante discussão que Carlos Hasenbalg (2018) lançou é que a cultura negra é objeto de resgate da autoestima para a identidade racial, mas o governo brasileiro a tornou uma agenda específica do então Ministério da Cultura, extinto em 2019, no governo do presidente Jair Messias Bolsonaro. De fato, muito se passou até que uma política de ações afirmativas, como a de Cotas nas Universidades públicas pudesse ser implementada e ainda assim foi e é alvo de muitas críticas. Um passo pequeno, mas significativo na luta por políticas públicas e por reparação para as populações negras e indígenas.

⁴³ Ver nota de rodapé 42.

2.5 CONSIDERAÇÕES SOBRE O CAPÍTULO

Assim como o oriente é uma construção do ocidente - e o oriente exposto por Edward Said não é o único oriente fabricado pelo ocidente - o ocidente é também uma construção histórica, uma percepção de mundo na qual quem está inserido não a percebe e a reproduz como verdade universal. Inverter a ordem do pensamento em si, já é considerar que existe uma ordem que deva ser seguida em primeiro lugar, para que possa ser invertida. O renascimento, por exemplo, guarda inspirações de muitos intelectuais do então oriente nas artes, filosofia, literatura, entre muitas outras expressões da vida humana.

A Europa retirou dos povos o que acreditou ser essencial para o desenvolvimento cultural, social e econômico e que atendesse suas necessidades e para isso se apropriou das linguagens e dos signos, com o intuito de dominar e se aprimorar, criando uma via de poder exclusiva e de mão única, a fim de dinamizar as relações e cunhar uma forma de poder estratégica, baseado no conhecimento.

Foi assim que as grandes potências imperialistas teceram as narrativas sobre os países colonizados, que escutaram e reproduziram as narrativas sobre si mesmos pelas vozes dos colonizadores e tiveram suas vozes silenciadas. A arqueologia contribuiu na criação dessa narrativa histórica, quando escolheu de que forma contar o passado, selecionando para quem e de qual maneira as informações são transmitidas.

Não apenas a identidade cultural determina o patrimônio, mas o patrimônio cultural determina a identidade. Pensando em um cenário futuro, o controle da propriedade cultural pode moldar e determinar a identidade de um grupo, trazendo consequências econômicas e políticas. Pela sua característica imanente, em ambas as suas acepções, ou seja, que lhe é intrínseca e que perdura continuamente no espaço-tempo, as manifestações físicas, espirituais e simbólicas de cultura, os objetos culturais podem trazer a familiar sensação de pertencimento a um grupo ou local. Isso não quer dizer que o mesmo objeto, em sua figuração como símbolo, não possa adquirir significados diversos do qual foi primeiramente creditado. Ao contrário, é próprio do contato e das trocas culturais internas e externas que os símbolos adquiram sentidos múltiplos ao decorrer do tempo.

Erram os que acreditam que no Brasil ainda não se desenvolveu o caminho para a decolonialidade. Se verifica a luta pela autodeterminação dos povos unida à luta antirracista, que são constantes, apesar de não serem movimentos integrados. Dentro da perspectiva de um país que possui uma variedade enorme de combinações culturais, o primeiro passo para o

estabelecimento das discussões de como promover a inclusão e, sobretudo, como não excluir os atores das disputas sociais, já foi dado.

O que falta para a real implementação das práticas decoloniais são o desenvolvimento de políticas públicas e leis mais garantistas, que visem a inclusão não apenas nos momentos finais da vida em sociedade, mas também nas horas de tomadas de decisões, como a elaboração de leis, decretos e afins, e, principalmente, quando o assunto está intimamente relacionado aos direitos e garantias desses povos e comunidades. Não existe autodeterminação e respeito quando as decisões são tomadas exclusivamente por outras pessoas, que não compartilham do mesmo entendimento e da mesma visão de mundo daqueles que serão diretamente afetados pelas medidas.

Da mesma forma acontece com o patrimônio cultural. Enquanto as decisões de guarda, custódia e posse forem tomadas por aqueles que privaram os povos de sua própria cultura, o movimento de restituição continuará em desequilíbrio. Assim como as decisões, não faz sentido que os instrumentos legais continuem a ser elaborados por aqueles que foram responsáveis pela alienação dos bens culturais. As comunidades e os povos precisam estar engajados na construção dos dispositivos legais, dos meios de restituição e dos caminhos a serem percorridos até que os bens sejam devolvidos a seus verdadeiros guardiões e isso só será possível quando eles tiverem o direito de expressarem suas vozes de igual para igual.

3 PATRIMÔNIO CULTURAL: PROTEÇÃO E RESTITUIÇÃO

O capítulo⁴⁴ que se inicia trata das questões relacionadas à proteção e à preservação do patrimônio cultural, às leis e convenções internacionais e leis nacionais e o tráfico de bens culturais, incluindo não apenas o material arqueológico, mas também os bens culturais, além da importância da documentação museológica na figura dos museus e de curadores bem qualificados na salvaguarda dos bens culturais. A proteção dos bens culturais está diretamente ligada à restituição, visto que devolver os objetos culturais é um ato de cuidado com as tradições, a memória e, com o próprio objeto, que será melhor conservado nas mãos de seus donos de direito.

Ao longo do capítulo serão discutidas as questões da ciência como ferramenta dos projetos políticos, a importância da documentação dos objetos arqueológicos que são recebidos nos museus, o tráfico de bens culturais e as leis e convenções utilizadas na proteção e na restituição dos objetos arqueológicos e culturais aos países, povos e comunidades de origem.

Antes de iniciar as discussões acima propostas é preciso pontuar o entendimento a respeito da prática arqueológica e nesse contexto, o objeto arqueológico nas situações em que figura como alvo do tráfico internacional e de roubos e saques. Neste capítulo será considerado o conceito de prática arqueológica como commodity desenvolvido por Jaime Almansa Sánchez (2015) em seus aspectos político e social (o autor ainda desenvolve os aspectos comercial e acadêmico).

Assumindo que uma commodity é algo que possui valor não necessariamente monetário, Jaime A. Sánchez (2015) coloca outros valores para a arqueologia, tais quais os valores universais, propostos pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO - United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization), a exemplo da originalidade. Nos países mediterrâneos, o autor completa, a preocupação contra o saque do Patrimônio Cultural fez as leis desses países os considerarem bens públicos, sendo de responsabilidade do Estado a gestão e a proteção. No Irã e em muitos países do continente africano, Jaime A. Sánchez (2015) continua, a arqueologia é uma commodity para arqueólogos ocidentais, que trabalham em sítios arqueológicos nesses países atendendo seus próprios interesses, enquanto as comunidades locais desconhecem o significado do próprio patrimônio.

⁴⁴ Neste capítulo, assim como no capítulo anterior, havia a possibilidade de acrescentar figuras ou retratos com fins ilustrativos dos objetos ou remanescentes humanos que foram ou deveriam ser repatriados. Porém, não foi colocada nenhuma foto ou ilustração como forma de diminuir a exposição forçada e não perpetuar as práticas imperialistas que expunham os objetos e corpos dos ancestrais sem a permissão dos seus donos e descendentes, respectivamente.

Na política, a arqueologia é “o mercado dos sonhos, em que se nutrem o nacionalismo, a síndrome do ‘ser primeiro’ [...] no qual os arqueólogos não jogam sozinhos, mas se misturam com pseudoarqueólogos para abrir as mentes e carteiras de milhares”⁴⁵ (SANCHÉZ, 2015, p. 146, tradução nossa).

A pseudoarqueologia invade o imaginário popular e, atrelado a ideais racistas e eugenistas, atribui a construção de antigas cidades e monumentos a extraterrestres, estabelecem comparações esdrúxulas com sociedades da atualidade. A produção do mistério ao redor dessa arqueologia inexistente fomenta o público a criar uma ideia errada sobre o que é o Patrimônio Cultural, a respeito dos detentores desse patrimônio e da responsabilidade de todos de preservá-lo. Inclusive, pode estimular ainda mais a criação de coleções privadas, que sempre existiram, devido o valor artístico dos objetos arqueológicos, mas que são reavivados de tempos em tempos. A solução para o combate à pseudoarqueologia proposta por Jaime A. Sánchez (2015) é criar uma divulgação, de iniciativa na mídia pública, integrando os campos da arqueologia pública e da comunicação.

Entendimento posto, outro conceito que aparecerá de forma difusa durante esse capítulo é o de justiça reparativa atrelado ao Patrimônio Cultural restituído ou ao processo de restituição.

3.1 CIÊNCIA E ÉTICA

A ciência ocupa um espaço privilegiado na proteção do patrimônio cultural e arqueológico porque é uma das principais interessadas no seu uso e guarda. Porém, esta ciência que está posta, apesar de se colocar como neutra e imparcial, absorveu as raízes coloniais e imperialistas e tirou de si toda a responsabilidade política, social e principalmente ética a respeito dos seus objetos de estudo.

No modelo científico empregado até o momento a hierarquização das relações humanas e organizacionais traria a obrigação de tratar neste estudo das estruturas de poder. Pensar relações de poder é essencialmente refletir o trabalho de Michel Foucault (1979). O filósofo francês discute que a influência de esferas descentralizadas de poderes, presentes em todos os âmbitos da vida social. Diferente do poder concentrado, Michel Foucault se dissocia do conceito de poder centralizado do século XIX e concebe um sistema de micropoderes, no qual

⁴⁵ “is the market of dreams, in which nationalism, the ‘being first’ syndrome [...] and in which archaeologists do not play alone, but instead commingle with pseudoarchaeologists to open up the minds and wallets of thousands” (SANCHÉZ, 2015, p. 146).

o poder é exercido de maneiras diferentes, através das instituições, em cada indivíduo. O poder contemplado por Michel Foucault (1979), está contido em seu exercício e não em sua posse.

Ao se discutir poder no âmbito social, como bem ressalta o sociólogo e antropólogo Bruno Latour, pode se incorrer no risco de conceder mais poder a uns e menos a outros, gerando um desequilíbrio na balança de influência. Acerca do poder e em consequência, da atenção exclusiva aos estudos sociais focados apenas no poder, Bruno Latour (2012) destaca:

Se, como reza o ditado, o poder absoluto corrompe absolutamente, o uso gratuito do conceito de poder por tantos críticos teóricos os corrompeu de todo – ou, pelo menos, tornou sua disciplina inútil e sua política impotente. Como a “virtude *dormitiva* do ópio”, ridicularizada por Molière, o ‘poder’ não só põe os analistas a dormir, o que nem importa tanto assim, como também tenta anestesiá-los os atores – e isto é um crime político. (LATOUR, 2012, p. 127)

Do excerto, se entende que ao ocupar-se com a análise das relações de poder, incorre-se no prejuízo de neutralizar os atores, o que para Bruno Latour (2012) - e esta pesquisa - é um preço muito caro a se pagar. Anular os atores em favor da pura exposição do poder não é vantagem na perspectiva de um estudo que busca caminhos decoloniais e que visa a cooperação dos diferentes atores sociais, garantindo espaços, permitindo que vozes e propostas sejam ouvidas e negociadas e que não sejam engolfadas pelos braços do poder.

Por esta razão, o estudo em tela se debruça nos atores sociais e em suas redes de conexões. É neste entendimento que a Teoria Ator-Rede (do inglês, Actor-Network Theory, ANT⁴⁶) de Bruno Latour entra como método de estudo nas discussões legais, sociais e políticas entre as comunidades, povos, instituições, governos, entidades, entre outros, responsáveis pela guarda, curadoria e futuro do patrimônio cultural e arqueológico. Fica a ressalva, que, antes que seja entendida como uma teoria em si, de onde se depreendem conceitos ou um meio de interpretação, a Teoria Ator-Rede é, antes de tudo, uma teoria “sobre como conceder aos atores espaço para se expressarem” (LATOUR, 2012, p. 206).

Insta a elucidação de alguns pontos da Teoria Ator-Rede (TAR) para efeitos de associação com a pesquisa. Começando pelo conceito de ator, este é “o alvo móvel de um amplo conjunto de entidades que enxameiam em sua direção” (LATOUR, 2012, p.75) e não a fonte de um ato. O ator apresenta multiplicidade e junto com ele performa diversas forças que deslocam e traduzem a ação. Para rede, temos que esta é “uma expressão para avaliar quanta energia, movimento e especificidade nossos próprios relatos conseguem incluir” (LATOUR,

⁴⁶ ANT, do inglês, Actor-Network Theory (Teoria Ator-Rede TAR) é também a tradução para formiga, como explica o autor: “Uma formiga (ant) escrevendo para outras formigas, eis o que condiz muito bem com meu projeto!” (LATOUR, 2012, p. 28)

2012, p. 192), a qual Bruno Latour (2012) destaca que é conceito e não uma coisa. Isso significa que a rede não é uma estrutura enrijecida, estabelecida, mas que se molda de acordo com as necessidades do social. Em uma analogia utilizada por Bruno Latour (2012, p.194): “uma rede não é feita de fios de nylon, palavras ou substâncias duráveis; ela é o traço deixado por um agente em movimento”. É dizer, a rede existe enquanto seus atores forem atravessados por determinadas entidades. Chegando, por fim, ao Ator-Rede, que “consiste em desdobrar os atores como redes de mediações” (LATOURE, 2012, p. 198). Ou seja, a hifenização obrigatória e vinculatória das palavras Ator-Rede significa que ambos são interrelacionados e tudo se baseia no que é permitido ao que os atores realizem. O que se enfatiza na Teoria Ator-Rede, é o fluxo de mudanças, o movimento realizado por eles, o seu trabalho (LATOURE, 2012).

Outra vantagem de se estudar as relações decoloniais por meio dessa teoria é que os objetos, que nas relações sociais fazem parte de um mundo inanimado e são inertes, ganham um lugar próprio. Como o próprio Bruno Latour (2012) explica, isto não significa que os objetos tomariam o lugar dos seres humanos nas ações, mas apenas não exclui a participação desses elementos nas interações sem que esses sejam devidamente explorados na análise.

Ademais, se a intenção é incluir também as epistemologias não ocidentais nas discussões científicas, é preciso desmontar as estruturas de poder que delimitam o conhecimento e não apenas reestruturar o poder. É sabido que

Os saberes ancestrais têm, no entanto, uma existência própria que vai além do tempo e dos sistemas políticos e econômicos. Por isso se caracterizam, por serem saberes. Ou seja, são um modo próprio de compreender a existência; um modo próprio de lembrar às pessoas que as outras existências importam; um modo próprio de lembrar que existir é mais que consumir coisas, possuir riquezas, acumular bens; um modo de lembrarmos que a vida é passageira e que as riquezas estéticas que nos foram dadas de presente formam um mosaico para colorir a paisagem existencial em que nos movemos. Detonar, destruir, dilapidar, explorar, extirpar cada centímetro dessa beleza fere a nossa condição de humanos conscientes, uma vez que nosso papel é subjetivar a experiência de humanidade. (MUNDURUKU, 2022, p. 48)

Por isso, o modo de fazer ciência deve ser alterado politicamente para que esses saberes ancestrais sejam ouvidos e validados. Um dos pontos principais que Daniel Munduruku destaca nesse trecho é que as outras formas de existência importam, que os seres humanos existem em equilíbrio com o ambiente e as outras criaturas não-humanas. É um dos princípios usados por Bruno Latour, o de que humanos e não humanos fazem parte da mesma rede, de forma que “Fazer ciência não significa, então, desvelar um mundo de coisas independentes do homem, mas relatar e reorganizar as articulações em um coletivo, redefinindo funções e recolocando as possibilidades de ação de humanos e não-humanos” (GONZALES, BAUM, 2013, p. 148)

Uma das grandes questões em que os cientistas se opõem à repatriação é a de remanescentes humanos. Tiffany Jenkins (2011), acerca da contestação de remanescentes humanos em coleções de museus, explica que o centro da controvérsia nos Estados Unidos e na Austrália é quem é considerado relacionado, ou afiliado, aos remanescentes e “Isso foi desencadeado em parte por casos particulares de enterro de esqueletos antigos que, segundo os críticos, não poderiam estar relacionados às comunidades contemporâneas”⁴⁷ (JENKINS, p.34, 2011, tradução nossa).

Ao contestar a repatriação, alguns cientistas ainda usam o argumento de um grupo ou comunidade ser capaz de decidir o futuro de remanescentes humanos, já que pertencem a toda a humanidade, propriedade da história universal e se esquivam da acusação de racismo ao afirmarem isso, dizendo que foi por meio da pesquisa com os remanescentes humanos que os conceitos de raças fixas e separadas foram dissipados (JENKINS, 2011).

Porém, a grande retórica empregada pelos cientistas críticos da repatriação apontados por Tiffany Jenkins (2011) é que a repatriação está destruindo a história, porque o material não estará mais disponível para pesquisas científicas. Algumas declarações descritas por Tiffany Jenkins (2011), como a de Marta Mirazón Lahr, que comparou as ações de enterrar os ossos com as do Talibã, demonstra o extremo com que a situação tem sido tratada,

A descrição de repatriação e reenterro como 'destruição', e o exemplo específico da demolição das estátuas de Buda em Bamiyan, podem ser vistos como apresentando aqueles que buscam a repatriação, que poderia terminar com o enterro de restos humanos, como vândalos que obliteram artefatos culturais importantes e valiosos, e por associação, como o Talibã⁴⁸ (JENKINS, 2011, p. 40, tradução nossa).

Dito isto, é urgente a tratativa dos casos de repatriação não apenas como questões éticas a parte do mundo científico, mas que sejam abordados como formas inseparáveis da própria ciência. É inconcebível que comparações como estas continuem sendo feitas quando se devolvem remanescentes humanos a quem a guarda é de direito. Este comportamento é resultado direto da separação entre ciência e ética, esta última tendo migrado para a filosofia e aí se estabeleceu, perdendo o contato com a ciência, concedendo uma espécie de falsa liberdade ou ausência de limites, que permite aos cientistas reproduzirem pensamentos do século XVIII, enquanto fazem ciência para o século XXI.

⁴⁷ This was triggered in part by particular cases of the burial of ancient skeletons that, critics argued, could not be related to contemporary communities (JENKINS, p. 34, 2011)

⁴⁸ The description of repatriation and reburial as ‘destruction’, and the specific example of the demolition of the Buddha statues in Bamiyan, could be seen as presenting those seeking repatriation, which could end with the burial of human remains, as vandals who obliterate important and valuable cultural artefacts, and by association, as like the Taliban (JENKINS, 2011, p. 40).

3.2 REPATRIAÇÃO DE BENS CULTURAIS E ARQUEOLÓGICOS: QUESTÕES INICIAIS

Repatriar bens culturais consiste em devolver à pátria ou povos de origem os bens culturais que foram retirados por motivos de saques, pilhagens, guerras, vendas legais ou ilegais, entre outros. Esse movimento de retorno é visto como reparação histórica e reconstituição de identidades, mas ainda enfrenta alguma resistência de países e museus que não querem se desfazer da posse desses bens arqueológicos. Os bens culturais podem se encontrar musealizados ou em coleções particulares e abrangem uma diversidade de bens materiais, desde cerâmicas indígenas até remanescentes humanos, encontrando neste último, questões de ordem ética que necessitam maior atenção.

Charlotte Joy (2020) cita Vrdolkaj (2006) e identifica três principais razões para o retorno dos objetos culturais: o primeiro deles seria a restauração de um vínculo sagrado entre pessoas e objetos, o segundo seria uma forma de remediar atos ilícitos, inclusive o genocídio, e o terceiro seria cumprir o direito de autodeterminação dos povos.

A repatriação não é um consenso entre os estudiosos e entre as nações, o que levanta mais questionamentos sobre a necessidade e a obrigação desse movimento de retorno cultural a uma “pátria”. Uma das críticas contrárias à repatriação é que os bens arqueológicos não possuíam nação no momento em que foram produzidos por seus grupos culturais, portanto, são pertencentes à toda humanidade e todas as nações teriam direito e legitimidade de promover a salvaguarda desses bens.

Arguir que bens culturais não pertencem a territórios ou a países como forma de negar a repatriação é uma maneira equivocada de atribuir identidades e culturas a territórios. De forma semelhante ao posicionamento de Edward Said em 1978, não há necessariamente culturas delimitadas por uma fronteira e, a respeito do “Oriente” afirmou que

[...] é ele próprio uma entidade constituída, sendo também muito discutível a noção de que há espaços geográficos com habitantes nativos, radicalmente “diferentes”, que podem ser definidos com base em alguma religião, cultura ou essência racial apropriada àquele espaço geográfico. (SAID, 2018 [1978], p.429)

Não se diz, por outro lado, que não existam culturas dependentes de seus territórios para se expressar, algumas religiosidades e aspectos culturais são manifestos por meio de elementos

da natureza, exclusivos de determinados locais e regiões específicas, se trata, portanto, de uma dependência territorial para expressão de uma característica religiosa ou cultural.

Outro questionamento é se os países destinatários teriam condições de manter os bens repatriados com a mesma segurança e proporcionar as mesmas condições de conservação. Esse é um problema de desenvolvimento de políticas públicas e engajamento político para articular os membros da sociedade civil, juntamente com os recursos governamentais, para a preservação do patrimônio repatriado.

Além disso, alguns bens culturais podem acabar legitimando a narrativa de poder das nações. O uso dos bens arqueológicos como instrumentos de poder também pode funcionar como um dispositivo de legitimação da formação e organização dos Estados Nacionais na medida em que preenchem lacunas e fornecem “provas” de um passado supostamente notável e que autoriza o poder político em vigor a exercer seus atos discricionários, seja em direção da autonomia quanto a outros Estados (protegendo a sua soberania), ou como forma de coação, estabelecendo uma fonte de poder que não pode ser contestada, pois se embasa em “fatos históricos comprovados”, por meio dos artefatos ou sítios arqueológicos inteiros (LIMA, 2007).

Estão ainda entre os que não defendem a repatriação aqueles que se dizem detentores dos registros de compra, argumentam que os bens foram adquiridos de forma legítima e que são os verdadeiros proprietários. Porém, muitos desses registros foram forjados à época ou possuem origem duvidosa e aqui se insere uma das principais justificativas de quem defende a repatriação: a origem da aquisição dos bens arqueológicos. E parte desses bens que possuem documentação foram arrancados de colônias durante o século XIX, como se tivessem sido vendidas.

Um dos primeiros a relatar o tráfico de antiguidades como um dos perigos que ameaçam o Patrimônio foi o historiador de arte tcheco Max Dvorák (1874-1921) em seu livro “Catecismo da Preservação de Monumentos”, publicado em 1916. O enriquecimento proporcionado pela industrialização do início do século XX criou indivíduos com alto poder aquisitivo, mas sem reconhecimento perante a sociedade. Nos lugares que ainda não tinham se desenvolvido artisticamente, essas pessoas recorriam ao tráfico de antiguidades. Os inimigos da arte, como Dvorák denominava os que adquiriam objetos artísticos de forma ilegal, utilizavam as obras de antiguidade como forma de alcançar um status social mais elevado por meio da posse e coleção dos artefatos considerados raros. Nesse período as peças de arte eram furtadas principalmente das igrejas, nas quais membros do clero eram enganados por comerciantes de artes em nome da modernidade e se desfaziam das obras de arte sacra, que eram desviadas para colecionadores.

Não apenas do tráfico desse tipo de obra, mas sobretudo das que foram saqueadas por motivo de guerras, extraídas de forma ilegal, retiradas sem o consentimento da comunidade e ou grupo cultural e que representa uma violência estar fora de seus lugares de origem serão aqui abordadas.

O interesse pelos bens arqueológicos e paleontológicos não só em âmbito nacional continua ainda hoje. Além de status, alguns colecionadores buscam fazer pesquisas independentes ou satisfazer seus desejos pessoais, preenchendo sua admiração por determinados povos ou períodos históricos.

Não se pesquisa muito sobre o tráfico de objetos arqueológicos de acordo com Hardy (2016) e isso faz com que a evidência empírica seja pouco confiável ou até mesmo ausente. Outro aspecto é que na maioria das vezes, principalmente quando o sítio é recém descoberto, ainda não se possui o registro do que de fato foi saqueado ou retirado de forma ilegal, não sendo possível fazer o rastreio e contabilizar o que foi perdido e em um pior cenário, não se identifica se foram retirados materiais de determinados locais.

Apesar disso, ainda de acordo com Hardy (2006), há evidências suficientes para demonstrar que o tráfico de antiguidades abrange não apenas o crime de pequeno porte e o crime do colarinho branco, mas também o crime organizado e o financiamento de conflitos. Os objetos furtados já possuem destinação certa no mercado, que dispõe de uma longa cadeia de conexões para atender aos mais diversos colecionadores. Os meios estão cada vez mais facilitados, sendo possível realizar a compra de antiguidades e fósseis⁴⁹ pela internet, em grupos online ou plataformas de vendas.

Os que praticam o tráfico ilegal se aproveitam da vulnerabilidade econômica das pessoas da região para induzi-las nos trabalhos de escavação e coleta, fazendo, em alguns casos, que a população local sejam os primeiros a terem contato com os bens do patrimônio arqueológico. Ter uma legislação eficaz e conseguir rastrear as principais rotas que os objetos arqueológicos fazem até o colecionador são necessários para se combater o problema do tráfico, mas apenas cortando o abastecimento da cadeia é que teremos resultados efetivos (ZABALA et al, 2015).

⁴⁹ A legislação brasileira considera os fósseis como patrimônio cultural, porém, este trabalho se deterá ao estudo da arqueologia e, portanto, os fósseis, que são objetos de estudo da paleontologia, não se incluem nessa pesquisa. À guisa de informação, Arqueologia é a ciência que estuda as culturas por meio de vestígios materiais humanos, enquanto a Paleontologia é a ciência que se ocupa da vida ao longo do desenvolvimento da Terra.

3.3 O PAPEL DAS INSTITUIÇÕES NA REPATRIAÇÃO, GUARDA E CURADORIA DE BENS CULTURAIS E ARQUEOLÓGICOS

As instituições de guarda, manejo, documentação, armazenamento, curadoria e informacionais como os museus, têm papel importante no processo de repatriação dos bens culturais, podendo viabilizá-lo ou impedi-lo, de acordo com as condições gerais de administração e política da instituição.

Para além da atribuição burocrática, o museu é o primeiro ou o único contato com outras culturas, é por meio dele que as pessoas são convidadas a conhecer, aprender ou admirar determinado objeto ou cultura, “O efeito museu, quero argumentar, é uma maneira de ver”⁵⁰ (ALPERS, 1991, p. 27, tradução nossa). Por ser esse jeito, modo, essa forma de ver é que os museus possuem grande responsabilidade no que colocam em exibição para o público. Porque não apenas os objetos, mas a escolha da disposição destes, a escolha de vitrines, do arranjo das coleções, das etiquetas, tudo pode influenciar a visão dos visitantes sobre determinado assunto. Svetlana Alpers (1991) acredita que os museus transformam objetos culturais em objetos de arte, ou seja, os produtos de outras culturas são transformados em algo que possamos ver. A autora destaca que algumas culturas não possuem uma cultura material tão chamativa quanto outras ou possuem objetos visualmente menos chamativos para os visitantes e esses são colocados em lugares de pouco destaque nas exposições. Talvez os museus, em sua configuração atual, não sejam o local ideal para o aprendizado cultural, porque “O que o museu registra é a distinção visual, não necessariamente o significado cultural⁵¹” (ALPERS, 1991, p.30, tradução nossa).

Michael Baxandall (1991) registrou a figura do expositor, que aqui referir-se-á como curador, juntamente às pessoas do visitante ou expectador e o produtor do objeto. A respeito das exposições de objetos culturais, sua posição é semelhante à da Svetlana Alpers (1991), quando diz que “Parece axiomático que não é possível expor objetos sem fazer uma construção sobre eles. Não há exposição sem construção e, portanto - em sentido amplo – apropriação”⁵² (BAXANDALL, 1991, p. 34, tradução nossa). Para Michael Baxandall (1991), o elo entre as três pessoas se dá por meio das etiquetas em cada objeto, nas quais os curadores não possuem

⁵⁰ The museum effect, I want to argue, is a way of seeing (ALPERS, 1991, p. 27).

⁵¹ What the museum registers is visual distinction, not necessarily cultural significance (ALPERS, 1991, p.30).

⁵² It seems axiomatic that is not possible to exhibit objects without putting a construction upon them. There is no exhibition without construction and therefore - in an extended sense - appropriation. (BAXANDALL, 1991, p. 34).

o direito de interferir na interpretação entre quem fez o objeto e que o interpreta, pois “Os expositores não podem representar culturas”⁵³ (BAXANDALL, 1991, p. 41, tradução nossa).

Os fatores envolvidos quando o visitante se depara com os objetos culturais em exposição, não dependem apenas da disposição ou dos objetos em si:

Está claro que o espectador olhando para um objeto de outra cultura - seja a outra cultura distante geograficamente ou cronologicamente - está em uma posição complicada [...] Três termos culturais estão envolvidos. Primeiro, há as ideias, valores e propósitos das culturas de onde vem o objeto. Em segundo lugar, há as ideias, os valores e, certamente, os propósitos dos organizadores da exposição. [...] Terceiro, há o próprio espectador, com toda a bagagem cultural de ideias não sistemáticas, valores e, mais uma vez, propósitos altamente específicos.⁵⁴ (BAXANDALL, 1991, p. 34, tradução nossa).

Tudo isto deve ser levado em consideração pelo curador no momento em que as exposições estiverem sendo montadas, para que haja o mínimo de interferência em suas posições pessoais a respeito das culturas que estão sendo representadas.

A melhor saída para isso, seria convidar pessoas das próprias comunidades para ajudar a criar um olhar de dentro dessas culturas. É o que Bryony Onciul (2015) propõe no capítulo 7 denominado “Decolonizando a Representação”, por meio da análise de caso da cultura indígena Blackfoot⁵⁵, incluindo os limites do que pode ou não ser compartilhado nas exibições e como essas mensagens são distribuídas, através de diferentes meios. “Ao reformular a identidade Blackfoot e desafiar as narrativas coloniais, o Blackfoot visa descolonizar a forma como são vistos.”⁵⁶ (ONCIUL, 2015, p.164, tradução nossa)

Convidar os representantes culturais para propor e montar as exposições é um das ou a melhor saída para contornar o modo engessado que se encontrou para transmitir a imagem das diferentes culturas, tendo mudado apenas as plataformas de distribuição das informações, que permanecem as mesmas desde sempre. Bryony Onciul (2015) aponta que outra vantagem é deixar os mais velhos e sábios dessas comunidades escolherem que tipo de informação será divulgada nas exibições, por exemplo, informações sagradas não são convenientes para a

⁵³ Exhibitors cannot represent cultures. (BAXANDALL, 1991, p. 41).

⁵⁴ It is clear that the viewer looking at an artifact from another culture - whether the other culture is distant geographically or chronologically - is in a complicated position [...] Three cultural terms are involved. First, there are the ideas, values, and purposes of the cultures from which the object comes. Second, there are the ideas, values, and, certainly, purposes of the arrangers of the exhibition. [...] Third, there is the viewer himself, with all his own cultural baggage of unsystematic ideas, values and, yet again, highly specific purposes. (BAXANDALL, 1991, p. 34)

⁵⁵ De acordo com Bryony Onciul (2015, p. 9) Blackfoot é um termo utilizado para se referir aos membros de quatro nações Blackfoot: “Siksika (Blackfoot or Northern Blackfoot); Kainai (Bloods, Many Chiefs or Many Leaders); Piikani (Apatohsipikani or Peigan); and Blackfeet (Amsskáápipikani, Peigan or Southern Piikani)”.

⁵⁶ By reframing Blackfoot identity and challenging colonial narratives the Blackfoot aim to decolonise the way they are viewed. (ONCIUL, 2015, p.164)

comunicação com o público. Outras questões, como as residential schools⁵⁷, que trazem memórias pessoais muito sensíveis, também não foram consideradas adequadas para exposições permanentes, em seu lugar, foram destacados aspectos identitários que a juventude Blackfoot ficaria orgulhosa de ver exposta e que pudesse dar continuidade nas práticas culturais (ONCIUL, 2015).

Tão importante quanto a confecção das etiquetas, está a documentação dos objetos que são recebidos pelo museu, uma etapa tão introdutória, mas ao mesmo tempo tão importante, pode acarretar diversos prejuízos para a repatriação e para a própria exposição de objetos nas exposições. Se um objeto estiver mal documentado ao chegar no acervo, por exemplo, quando for reclamado por um povo ou comunidade, se sua origem registrada for diversa da apontada, o processo de repatriação não será possível. Ou então, se a documentação do objeto se tratar de uma falsificação e não for identificada como tal, o museu continuará a atestar como verdadeiro o seu registro em detrimento das alegações de propriedade.

Se o processo de documentação for realizado por pessoas que não conhecem bem as comunidades das quais os objetos foram retirados, isto pode ainda abrir margem para que objetos sejam apresentados de forma totalmente diferentes do que eles realmente representam ou que se tornem peças místicas, envoltos por auras ou espíritos criados propositalmente para chamar a atenção do público.

3.4 DADOS DE AGÊNCIAS INTERNACIONAIS SOBRE TRÁFICO INTERNACIONAL DE BENS CULTURAIS

O Relatório de Comércio Ilícito de 2021 da Organização Mundial das Alfândegas (WCO – World Customs Organization), dedicou uma seção para patrimônio cultural, onde estão inclusos os bens arqueológicos e o patrimônio cultural em geral, como os fósseis, que são contrabandeados pelas fronteiras dos países membros. O aludido relatório demonstrou que o tráfico ilícito de bens culturais apresentou uma mudança em seus procedimentos, devido à pandemia de Covid-19. Boa parte dos negócios se estabeleceram via plataformas e outros tipos de mercados online, o que dificultou o controle físico nas fases restritivas da pandemia e

⁵⁷ Em resumo extraído de Bryony Onciul (2015, p.55-56, tradução e adaptação nossa): residential schools eram instituições nas quais o governo do Canadá mantinha crianças indígenas até a adolescência com o intuito de desconectá-las de suas famílias e comunidades, os privando de suas culturas, os fazendo ter vergonha e rejeição de suas origens. O sentido dessas escolas era tratar as culturas indígenas como inferiores, isolar as crianças de suas comunidades e as fazer assimilar a cultura ocidental. Foram relatados por estudantes diversos abusos físicos e sexuais cometidos por funcionários e outros estudantes.

tornaram o trabalho alfandegário e das agências de fiscalização mais complexos, porém, apesar destes desafios, também foi um ano de casos de sucesso e restituições (WCO, 2022).

Por esta razão que o relatório de 2021 não se debruçou na análise de dados de tráfico ilícito de bens culturais, mas favoreceu a análise e a narrativa das operações realizadas nas fronteiras em relação ao combate do tráfico.

Um dos métodos mais eficazes e promovidos pela Organização Mundial das Alfândegas é a necessidade da consistência na coleta e na análise de dados para que se desenvolva a capacidade de mapear as redes criminais e identificar os seus atores para que as agências alfandegárias sejam capazes de dismantelar essas redes e não apenas recuperar objetos de tempos em tempos (WCO, 2022).

O relatório (WCO, 2022) trouxe alguns estudos de caso que desmontaram redes criminosas, entre eles, a Operação Agenor⁵⁸, conduzida pelo Swiss Federal Office of Customs and Border Security (FOCBS), o que seria uma de suas maiores investigações criminais. A investigação teria começado no final de 2016 e mobilizou diversos serviços de autoridades suíças e internacionais, ao longo dos anos, quase quatro mil objetos foram contrabandeados para Suíça e a partir daí distribuídos para o mercado internacional de arte por meio de uma galeria de arte baseada em Genebra.

O modus operandi dos contrabandistas descrito no relatório (WCO, 2022) era oferecer os objetos por fotos a negociantes de arte de Genebra e, se interessados, trazer esses objetos, geralmente de escavações do Mediterrâneo e países do Oriente Médio, escondidos em bagagens de passageiros vindo a Suíça por trem ou jatinho privado, carros com compartimento especial ou caminhões comerciais usando tarifas alfandegárias falsas. Com uma documentação falsa, os objetos eram vendidos para colecionadores conhecidos e museus de todo o mundo. O FOCBS trocou informações com países diretamente afetados pelo tráfico como a Alemanha, Itália, França, Grã-Bretanha, Grécia, Bélgica e Estados Unidos.

Assim como destacado pelo referido relatório, a cooperação interna e principalmente, a cooperação internacional é essencial para que crimes de contrabando de bens arqueológicos possam ser rastreados para além de suas fronteiras. Acompanhar desde o momento em que o objeto é encomendado até o momento em que ele chega ao destinatário final, em outro país, é importante para rastrear não apenas onde estão localizadas as pessoas que possuem contato direto com os objetos arqueológicos e os retiram de seus locais de origem, mas quem

⁵⁸ Operation Agenor. Tradução livre.

movimenta e mantém esse mercado em funcionamento, i.e., quem tem o poder financeiro e o interesse para tal, incluso neste campo particulares e museus.

A Organização Internacional de Polícia Criminal (INTERPOL - International Criminal Police Organization), organização intergovernamental que conta com 194 países membros também dedica parte de suas atividades para reprimir os crimes contra os bens culturais. A organização compilou informação de 72 países, coletados por meio de um questionário enviado aos Escritórios Centrais Nacionais e apontou a influência da pandemia no fluxo do tráfico de bens culturais em seu “Informe sobre los delitos que afectan a los bienes culturales (2020)⁵⁹”, lançado em setembro de 2021. Trabalhando em conjunto com o Conselho Internacional de Museus (International Council of Museums - ICOM), elaboraram recomendações para aumentar a segurança e proteger o patrimônio cultural, mesmo com 95% dos museus de todo mundo fechado para visitação em 2020. Ainda assim, vários delitos foram cometidos contra bens culturais no ano pandêmico de 2020, dentre eles, a publicação cita o roubo do quadro de Van Gogh do Museu Singer Laren próximo de Amsterdã, além do aparecimento de novos artistas golpistas na internet (INTERPOL, 2021).

A referida publicação da INTERPOL (2021), reúne dados policiais de 2020 e referencia anos anteriores, traçando as tendências e as rotas delitivas internacionais. Além disso, nos meses de junho e dezembro a INTERPOL envia aos países uma lista das obras de arte mais procuradas. A grande novidade, porém, está no aplicativo ID-Art, que permite o acesso a 52.000 registros policiais sobre objetos de arte roubados e desaparecidos provenientes de 134 países. O aplicativo é aberto para policiais, funcionários de fronteiras, colecionadores particulares, negociantes e entusiastas de arte que podem denunciar um roubo, criar um inventário de arte privada, informar sítios em perigo ou escavações ilícitas ou comprovar se existe uma denúncia contra determinado objeto (INTERPOL, 2021).

Assim como a INTERPOL entende que o tráfico de bens culturais excede as fronteiras e necessita da cooperação entre os países, por isso seu papel fundamental na mediação dos casos e análise e coleta de dados, ela também identifica o colecionador particular como um grande aliado na luta contra o tráfico. A criação do ID-Art serve para que colecionadores prestem informações à INTERPOL e ao mesmo tempo comprem legalmente obras de arte, comprovando antes de comprá-las, sua procedência lícita (INTERPOL, 2021).

⁵⁹ Informe sobre os delitos que afetam os bens culturais (2020). INTERPOL, 2021, tradução nossa.

3.5 DISPOSITIVOS INTERNACIONAIS NA PROTEÇÃO DO PATRIMÔNIO CULTURAL

A primeira pergunta que surge ao se analisar qualquer dispositivo legal ou conjunto de normas que versem a respeito de um assunto é a sua definição trazida em lei, pois é o que vai determinar o alcance daquele instrumento. Para patrimônio cultural, os dispositivos internacionais o tratam como propriedade cultural e devido a gama de Convenções e tratados a respeito do tema, preferiu-se utilizar a definição de John Henry Merryman⁶⁰ (2005) a ter que selecionar uma definição de um dispositivo específico. John Henry Merryman foi um jurista e professor da Universidade de Stanford e é tido como fundador do campo do direito das artes. Primeiro, John H. Merryman (2005, p.12, tradução nossa) diz que “A categoria de propriedade cultural é também amorfa e ilimitada”⁶¹, isso porque segundo o autor, algumas pessoas costumam distinguir o que é ou não propriedade cultural pelo significado especial ou raridade do objeto. Há também algumas legislações que distinguem entre antiguidades e objetos culturais, por isso, a definição que John Henry Merryman traz é a seguinte:

Empiricamente, a propriedade cultural inclui centralmente os tipos de coisas que os negociantes negociam, os colecionadores colecionam e os museus adquirem e exibem: principalmente obras de arte, antiguidades e objetos etnográficos. Esses são os focos de um subsistema social que podemos chamar de “mundo da propriedade cultural”, que é povoado por artistas, colecionadores, negociantes e casas de leilões, museus e seus profissionais, historiadores da arte, arqueólogos e etnógrafos e funcionários culturais da nação de origem, entre outros. Essas pessoas e instituições formam uma espécie de ecologia; tudo o que afeta significativamente um ator afeta os outros⁶² (MERRYMAN, 2005, p. 12, tradução nossa).

O jurista ressalta ainda que esse mundo da propriedade cultural é internacional, ou seja, ele é inteiramente conectado de todas as formas possíveis e não está restrito a negociações locais. O que o torna extremamente dinâmico e difícil de rastrear para as autoridades.

⁶⁰ Cabe ressaltar, por se tratar este trabalho dentro de uma perspectiva decolonial, que John Henry Merryman considera o patrimônio arqueológico como herança da humanidade e recurso cultural a ser administrado em fóruns internacionais e explorado como ganho turístico (FERREIRA, 2013), diverso do que se propõe nesta pesquisa, este pensamento é problemático, pois “Esvaziam, assim, a pluralidade de representações que as comunidades conferem às coisas, amalgamando-as” (FERREIRA, 2013, p. 93).

⁶¹ “The cultural property category is also amorphous and boundless” (MERRYMAN, 2005, p.12).

⁶² Empirically, cultural property centrally includes the sorts of things that dealers deal in, collectors collect, and museums acquire and display: principally works of art, antiquities, and ethnographic objects. These are the foci of a social subsystem we can call “the cultural property world,” which is populated by artists, collectors, dealers and auction houses, museums and their professionals, art historians, archaeologists and ethnographers, and source nation cultural officials, among others. These people and institutions form a kind of ecology; whatever significantly affects one actor affects the others (MERRYMAN, 2005, p.12).

Antes de examinar os dispositivos internacionais de proteção ao Patrimônio Cultural e outros dispositivos legais de outros países para estes fins, convém analisar os principais argumentos utilizados na falta desses instrumentos. É o que fez Alan Audi (2007), ao estabelecer uma série de argumentos de competência, morais, legais, administrativos e históricos, que se apresentam de forma binária, em pares, um em contraposição a outro e estes se desenvolvem em clusters, de forma dinâmica.

São argumentos de competência: se os tribunais nacionais são a via adequada para resolver os conflitos de propriedade cultural ou se eles devem ser resolvidos de forma não judicial, executivas ou diplomáticas; se as leis de controle de exportação, a exemplo das leis de controle alfandegário, criam ou não direitos de propriedade (AUDI, 2007). Entre os argumentos morais estão se os compradores devem ou não verificarem a procedência dos objetos; se o Estado tem o dever de guardar e proteger o patrimônio cultural ou se tem o direito soberano para dispor do patrimônio como escolher; se o patrimônio cultural deve ser salvaguardado por aqueles que detêm os direitos sobre ela ou se as reivindicações de propriedade podem ser substituídas se o proprietário legítimo não tiver recursos ou se for incapaz de preservar o objeto (AUDI, 2007). Este último argumento é muito utilizado, não apenas nos embates jurídicos, mas como justificativa para diminuir social e economicamente os países que pleiteiam o retorno de seus bens culturais.

Dentre os argumentos legais está se o Estado tem direito de posse ante outros reclamantes ou se outras entidades como museus e colecionadores detêm esse direito se eles desejarem (AUDI, 2007). Se a restituição for permitida se abrirá os caminhos para que mais casos aconteçam e os museus sejam esvaziados ou os fatos possam se limitar ao resultado de um só caso, constituem um par de argumentação administrativa (AUDI, 2007). E, finalmente, como um dos argumentos históricos, que não há continuidade entre o grupo pleiteando a posse do objeto e o criador do bem ou o que importa não é a continuidade histórica, mas sim a autoidentificação (AUDI, 2007).

Após a análise dos principais argumentos que envolvem as disputas, cria-se uma conjuntura para que seja realizada a avaliação dos dispositivos legais internacionais. São apresentadas a seguir duas convenções e uma legislação interna de um país estrangeiro, que versa sobre a proteção de bens culturais e remanescentes humanos em terras indígenas e nacional.

Internacionalismo cultural é basicamente a existência e a legitimidade da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura – UNESCO (MERRYMAN, 2005). A Convenção de 1970 da UNESCO (Convention on the Means of Prohibiting and Preventing

the Illicit Import, Export and Transfer of Ownership of Cultural Property – Convenção relativa às medidas a serem adotadas para proibir e impedir a importação, exportação e transferência de propriedades ilícitas dos bens culturais), ratificada pelo Brasil em 1973, teve como objetivo ser um instrumento no controle e na prevenção do tráfico internacional do patrimônio cultural depois da década de 1950, quando mais países começaram a se tornar independentes e o mercado venda de objetos ilegais, em conjunção com o desmembramento de monumentos e locais históricos se tornaram mais frequentes (UNESCO, 2021).

Em informações oficiais do site da UNESCO (2021), a Convenção de 1970 estabeleceu bases importantes para a prevenção do tráfico ilícito de bens culturais, como o estabelecimento regular de inventários, certificados de exportação, aplicação de sanções penais ou administrativas, organização de campanhas de informação e educação, aplicação de controles e aprovação de comerciantes (UNESCO, 2021).

A respeito da restituição de bens culturais, a Convenção da UNESCO de 1970 preconiza em seu Art. 7(b)(ii) sobre as medidas de retorno de qualquer propriedade cultural roubada ou importada e em seu Art. 13 a respeito dos estados membros que, são responsáveis a nível nacional pela restituição e cooperação (UNESCO, 2021).

John Henry Merryman (2005) ressalva algumas particularidades encontradas na Convenção de 1970 da UNESCO, a exemplo da interação entre o preâmbulo e o art. 7º, ele destaca que no preâmbulo a referida Convenção encoraja o intercâmbio de propriedade cultural entre as nações para fins científicos, culturais e educacionais. No art. 7º, além das medidas de retorno supracitadas, os estados partes concordam em fazer cumprir os controles de exportação e legislação correlata.

São as passagens citadas da convenção:

Considerando que o intercâmbio de bens culturais entre as nações para fins científicos, culturais e educativos aumenta o conhecimento da civilização humana, enriquece a vida cultural de todos os povos e inspira o respeito mútuo e a estima entre as nações,

[...]

ARTIGO 7º

Os Estados-Partes na presente Convenção, se comprometem a:

a) tomar as medidas necessárias, em conformidade com a legislação nacional, para impedir que museus e outras instituições similares situadas em seu território adquiram bens culturais, procedentes de outro Estado-Parte, que tenham sido ilegalmente exportados após a entrada em vigor da presente Convenção para os Estados em questão; informar, sempre que possível, um Estado-Parte na presente Convenção sobre alguma oferta de bens culturais ilegalmente removidos daquele Estado após a entrada em vigor da presente Convenção para ambos os estados; (BRASIL, 1972)

Essa questão pode parecer preciosismo técnico, mas reflete diretamente nos ordenamentos jurídicos internos quanto ao efeito de proteção, pois tudo o que o Estado disser que não for ilícito, será lícito para a troca e a saída do país de forma irregular. E o contrário também é válido, de modo que a saída de um material lícito será ilícita sem a devida comprovação. Esta última ressalva também feita por John H. Merryman (2005) que agrava, neste ponto, que a própria Convenção da UNESCO de 1970 define em seus artigos 1º e 4º propriedade cultural como tudo o que o Estado designar e assim como descrito nos Art. 3º e Art. 6º, tudo o que for exportado, importado ou transferido sem o certificado de propriedade, deverá ser ilícito.

A Convenção da UNIDROIT (International Institute for the Unification of Private Law - Instituto Internacional para a Unificação do Direito Privado) sobre Bens Culturais Furtados ou Ilicitamente Exportados tem seu capítulo II dedicado exclusivamente à restituição de objetos culturais roubados e o capítulo III destinado ao retorno de objetos culturais ilegalmente exportados. Tanto a Convenção da UNESCO de 1970, quanto a Convenção da UNIDROIT de 1995 são complementares, sendo que esta última, por sua abordagem de direito privado internacional à questão do comércio ilegal de mercadorias roubadas ou exportadas ilegalmente, trata da repatriação de tais objetos entre sistemas jurídicos opostos, garantindo regras uniformes de direito privado e procedimentos internacionais que permitem aplicar os princípios estabelecidos na Convenção da UNESCO de 1970 (UNIDROIT, 2022).

Afolasade Abidemi Adewumi (2015) considera a UNIDROIT um avanço em relação à Convenção da UNESCO de 1970 pelos seguintes aspectos: na Convenção da UNESCO de 1970, apenas os objetos designados pelo Estado em instituições eram qualificados como patrimônio cultural, já na UNIDROIT de 1995, indivíduos podiam pleitear objetos que não eram designados como patrimônio cultural pelo Estado; a Convenção de 1970 da UNESCO trata o problema pelas vias administrativas e Estatais, enquanto que a UNIDROIT de 1995 permite o acesso direto às cortes de um Estado pelo detentor de um objeto cultural roubado ou por um Estado do qual foi ilicitamente exportado.

São também avanços que indivíduos possam ajuizar ações sob a proteção da UNIDROIT de 1995, enquanto na Convenção da UNESCO de 1970, apenas Estados podiam, além de que a UNIDROIT é aplicável a todos os objetos culturais roubados, não apenas os inventariados, como sugeria a interpretação do Art. 7 da Convenção da UNESCO de 1970 (ADEWUMI, 2015). De todos os avanços legais descritos por Afolasade Abidemi Adewumi (2015), a capacidade de preencher os vazios legais e de nortear as disputas em que os

dispositivos legais de cada país diferirem substancialmente, provendo em seus princípios a saída para a resolução dos conflitos, baseando-se na boa-fé é uma das principais melhorias trazidas pela UNIDROIT de 1995.

A Native American Graves Protection and Repatriation Act (NAGPRA), Lei de Proteção e Repatriação de Túmulos Nativos Americanos em uma tradução literal, mas que neste trabalho abrevia-se como NAGPRA, é uma lei híbrida entre norma internacional e nacional fundamentada nos direitos humanos (NAFZIGER, DOBKINS, 1999). O processo de repatriação da NAGPRA causou a demonstração tanto da significância das questões do patrimônio cultural nos assuntos humanos quanto as implicações mais amplas na sociedade civil (NAFZIGER, DOBKINS, 1999).

A NAGPRA foi promulgada em 1990 e desde então agências e museus federais, universidades, agências estatais, governos locais ou qualquer instituição que receba fundos federais devem cumprir a NAGPRA. Museus e agências federais devem consultar os descendentes diretos, povos indígenas e organizações nativas havaianas, avaliar solicitações de repatriação ou disposição de itens culturais, e dar aviso público antes de repatriar ou transferir. Se essas tarefas não forem realizadas, podem ser abertos um processo criminal, resultado da venda ou lucro de restos humanos nativos americanos ou itens culturais obtidos em violação da NAGPRA. Penalidades civis podem ser aplicadas contra um museu que não cumpra os requisitos da NAGPRA. Um Comitê de Revisão monitora e analisa a implementação do NAGPRA por museus e agências federais. E as garantias não são concedidas a museus que não estejam em conformidade com a NAGPRA (NATIONAL PARK SERVICE, 2022).

3.6 A LEGISLAÇÃO BRASILEIRA A RESPEITO DA REPATRIAÇÃO DOS BENS CULTURAIS E ARQUEOLÓGICOS

A intenção desta seção não é realizar uma análise profunda a respeito da legislação brasileira sobre patrimônio cultural, mas analisar de que forma ele vem representado nas normas. Nas palavras de Lucio Menezes Ferreira (2013, p.89), “o primeiro aprisionamento das coisas é decretado pelas legislações arqueológicas”, numa justificativa de que as legislações são capazes de moldar as coisas em categorias nacionais e internacionais. Em acréscimo, as legislações conferem uma barreira nacional aos bens arqueológicos, definem as identidades nacionais e estendem a posse, o direito e o dever de cuidar e guardar do patrimônio para toda a nação, não apenas para as comunidades diretamente envolvidas (FERREIRA, 2013).

A respeito do Brasil, as comunidades pressionam os legisladores para que o manejo dos bens arqueológicos se descentralize, porém, o que se percebe nas últimas décadas é que as mudanças foram atraídas para a prática da arqueologia de contrato, na liberação das obras de engenharia e do turismo (FERREIRA, 2013).

A legislação brasileira a respeito dos bens culturais e arqueológicos não se encontra unificada em um só local, mas difusa e às vezes amparada em princípios gerais de proteção ao patrimônio. Pode-se citar os art. 215 e art. 216 da Constituição Federal Brasileira de 1988, sendo o primeiro mais relacionado a defesa e valorização do patrimônio cultural, assim como a difusão, acesso e valorização desses bens culturais. E o segundo dedicado a incluir no rol da lei os diferentes modos de patrimônio cultural brasileiro, reproduzimos abaixo o trecho a respeito dos bens arqueológicos:

Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:

[...]

V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico. (BRASIL, 1988)

A autarquia federal responsável pela preservação do patrimônio cultural brasileiro é o IPHAN - Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, criado em 1933, tendo sua atuação definida pelo Decreto nº 6.844/2009. O Decreto-Lei nº 25 de 1937 regulamenta o tombamento, organiza o patrimônio histórico e artístico brasileiro e equipara a esses bens os monumentos naturais, sítios e paisagens que sejam importantes a conservação e proteção (DELPHIM, PINTO, 2011). A proteção do patrimônio arqueológico é de responsabilidade do IPHAN, assim como o tombamento de alguns sítios arqueológicos foram realizados por esta autarquia.

Quando se tem no Brasil muitos casos de objetos arqueológicos e fósseis que saem como objetos de pesquisa e depois são usurpados por outros países, como o recente caso do fóssil do *Ubirajara jubatus*⁶³, o Brasil não pode se permitir ter uma legislação tão solta e difusa como a

⁶³ *Ubirajara jubatus* é um fóssil de dinossauro retirado do Brasil ilegalmente no ano de 1995. O fóssil desse terápode estava depositado na Alemanha, no Museu Estadual de História Natural de Karlsruhe (Staatliche Naturkundemuseum Karlsruhe) (BANDEIRA, 2022). O fóssil teria saído do país como parte de uma exportação sem a devida documentação (e por isso ilegal) de rochas da bacia do Cariri.

O caso do *Ubirajara jubatus* é importante não apenas por se tratar de uma repatriação bem-sucedida (a Alemanha anunciou que vai devolver o fóssil, mas ainda não se sabe a data exata), mas demonstra como a mobilização da população tem o poder de influenciar diretamente nas decisões políticas dos Estados. No caso do fóssil brasileiro, a mobilização aconteceu principalmente por meio das redes sociais graças ao trabalho de divulgação científica dos

atual. Em um avanço, em maio de 2016, o IPHAN liberou a portaria IPHAN nº 197/2016, que diz respeito aos procedimentos para solicitação de remessa de material arqueológico para análise no exterior (já existia o Art. 20 da Lei nº 3.924, de 26 de julho de 1961 em que nenhum objeto de interesse arqueológico pode sair do país sem licença). Essa portaria representa maior controle e regulação dos bens arqueológicos que saem do Brasil para servirem de material de pesquisa em outros países e de certa forma inibe a prática predatória e colonial de pesquisadores estrangeiros que visam países do sul, como o Brasil, unicamente como fontes de material de pesquisa.

3.7 REPATRIAÇÃO DOS BENS ARQUEOLÓGICOS: ESTUDO DE CASO

Tão difícil quanto o rastreamento e a comprovação da origem dos bens culturais é o processo de repatriação desses objetos, justamente por também envolver esses procedimentos, na maioria das vezes. A dificuldade também deriva por casos de omissão legal, divergências entre as leis das partes conflitantes ou alegação de falta de legitimidade para o pleito, entre outros.

Nesta seção, serão apresentados estudos de casos emblemáticos não apenas do ponto de vista da arqueologia, mas também do ponto de vista legal. Charlotte Joy (2020) aponta um padrão semelhante (apesar de frisar que este padrão não está presente em todos os casos) nos casos de reivindicação sobre o patrimônio cultural: primeiro um objeto ou conjunto de objetos é contestado por um Estado ou por um grupo; depois a parte reivindicante torna o caso público e comovente; o museu defende a presença dos objetos em sua coleção, apesar de reconhecer a potencial validade das reivindicações e passa por um período de pesquisa sobre o objeto, para criar sua resposta e; finalmente o museu, após considerar cientificamente a reivindicação devolve o objeto com a cobertura positiva da mídia.

3.7.1 Toi Moko, as cabeças preservadas do Povo Maori

Para que seja entendida a questão das cabeças preservadas do Povo Maori (Toi Moko) e assim compreender a importância da repatriação para esse povo, é preciso compreender seus valores espirituais.

professores Dra. Aline Marcele Ghilardi (UFRN), Dr. Juan Carlos Cisneros Martinez (UFPI), Renan Bantim (URCA), Flaviana Lima (UFPE) e Tito Aureliano (Unicamp). É esse tipo de movimento a que a práxis decolonial se refere, o engajamento da sociedade nas pautas de dismantling da dominação colonialista nos bens culturais e de pesquisa.

Brian Hole (2007), explica que as crenças espirituais do povo Maori envolvem uma mistura complexa entre componentes dualistas e animistas e acredita-se que após a morte, o espírito (*wairua*) deixa o corpo e vai habitar em outro lugar, mas que os remanescentes físicos ainda retinham uma parte importante da essência do falecido, isso significa que os restos mortais da maioria dos indivíduos, não todos, eram inalienáveis e possuíam grande valor.

Os conceitos de *mana* e *tapu* se referem aos vivos e aos mortos, em que *mana* significa poder, prestígio e autoridade espiritual de uma pessoa, enquanto *tapu* significa que uma pessoa, coisa ou lugar é sagrada e intocável (HOLE, 2007). A cabeça é impregnada de *tapu* e *mana* e é a parte do corpo mais importante para o povo Maori, sendo que as cabeças preservadas de parentes e amigos eram exibidas em ocasiões importantes (HOLE, 2007). Já as cabeças dos chefes inimigos eram insultadas pelas viúvas e órfãos, pelos mortos que tinham criado em vida, era também importante manter as cabeças dos chefes inimigos para que a devolução fosse capaz de selar um acordo de paz com o inimigo (HOLE, 2007).

As tatuagens faciais (*moko*) são únicas e formam uma espécie de assinatura de cada indivíduo, mas isso não significa que as tatuagens são totalmente seguras para se atribuir um local de proveniência das cabeças, porque tatuadores ou clientes cruzavam as fronteiras para tatuar ou serem tatuados em outros locais que não os seus de origem e após 1820 algumas cabeças foram feitas especificamente para venda, escravos eram tatuados e depois mortos ou as tatuagens eram feitas depois de mortos (STUMPE, 2005).

Após esse pequeno resumo da importância das cabeças preservadas para a espiritualidade dos povos Maori, cabe um apanhado acerca das primeiras compras das cabeças preservadas dos Maori. Os primeiros relatos são provenientes das viagens de Cook, com a compra de uma cabeça por Joseph Banks em 20 de janeiro de 1770, sendo que o comércio foi bem estabelecido na década de 1820, surgiram desertores europeus e intermediários mais especializados que vendiam as cabeças preservadas a capitães de navios mercantes ou baleeiros para museus e colecionadores (STUMPE, 2005). Entre a década de 1820 e 1831, sendo que em 1831 a comercialização foi proibida, antes disso, as cabeças podiam ser adquiridas nas ruas de Sydney, Austrália (STUMPE, 2005).

Como já ficou explícito no parágrafo anterior, várias cabeças Maori foram retiradas da Nova Zelândia. O caso que se apresenta a seguir é de uma cabeça preservada que estava exposta até o ano de 1996 no Museu de História Natural de Rouen, na França. O caso foi descrito por Olivier Amiel (2008), a cabeça preservada entrou na coleção do museu em 1875 e para os europeus representava um interesse etnográfico, até mesmo artístico (AMIEL, 2008). O caso do pedido de repatriação da cabeça preservada levantou a seguinte questão: a *Toi Moko* se

tratava de um bem público francês (por fazer parte de uma coleção de um museu público francês) que requeria uma desclassificação antes de ser repatriado ou uma parte do corpo que deveria ser devolvido para que recebesse o tratamento adequado de seus descendentes? (AMIEL, 2008)

O prefeito da cidade de Rouen concordou em retornar a cabeça preservada do guerreiro Maori para a Nova Zelândia baseada em um pedido do Museu da Nova Zelândia (Te Papa Tongarewa), que já havia conseguido o retorno de várias cabeças preservadas de museus europeus (BEL, BERGER, PATERSON, 2008). Ao saber da decisão, o Ministério da Cultura da França interveio e alegou que o retorno da Toi Moko era ilegal do ponto de vista das leis francesas, pois se tratava de um bem que era parte integrante da coleção de um museu francês e, portanto, inalienável (BEL, BERGER, PATERSON, 2008).

Em Nota do Caso de Decisão nº 702737 de 27 de dezembro de 2007 do Tribunal Administrativo de Rouen, traduzido para o inglês por Marine Bel e Michael Berger, com notas de Robert K. Paterson (2008), ficou mantida a anulação da Resolução de 19 de outubro de 2007, pela qual o Conselho Municipal da cidade de Rouen autorizou a Repatriação da Toi Moko à Nova Zelândia.

O caso em tela, mostra não apenas como as leis internas de um país podem dificultar a repatriação dos bens culturais para seus países de origem, mas também como os órgãos governamentais dificultam o retorno dos bens culturais para que precedentes não sejam criados e que não se crie espaço para que ocorra mais repatriações, o que certamente poderia causar uma grande defasagem nos museus europeus.

Um relatório de Te Herekiele Herewini (2008) a respeito do Karanga Aotearoa Repatriation Programme Museu da Nova Zelândia Te Papa Tongarewa (Te Papa), conta que o programa foi estabelecido em julho de 2003, sendo comandado pelo governo da Nova Zelândia e apoiado pelos iwi⁶⁴. Em dados do relatório de 2008, o Programa de Repatriação tinha conduzido repatriações de 26 instituições, sendo que o Te Papa detinha aproximadamente 85 Toi Moko e 500 remanescentes humanos de ancestrais (Kōiwi Tāngata), mas muitos foram repatriados pelo antigo Museu Nacional antes de 1998 ou vieram da coleção do Museu Dominion (HEREWINI, 2008). Além destas, 453 remanescentes humanos Maori e Moriori foram identificados em instituições fora da Nova Zelândia, dos quais 374 estão em 11 instituições pela Grã-Bretanha e nos Estados Unidos estão 39 Toi Moko, 2 fragmentos de pele e 30 Kōiwi Tāngata, em duas instituições (HEREWINI, 2008).

⁶⁴ Povos Maori e Moriori.

De acordo com as informações do site oficial do Te Papa, a cerimônia de repatriação da Toi Moko que se encontrava em Rouen só veio acontecer em 9 de maio de 2011 e foi a primeira repatriação de remanescentes humanos Maori da França através do Programa Karanga Aotearoa Repatriation, porém estima-se que os museus franceses ainda possuam uma estimativa de 12 a 20 Toi Moko (NEW ZEALAND, 2011).

3.7.2 O caso dos Mantos Tupinambás

O Brasil também teve seus casos emblemáticos de repatriação de bens culturais. Nesta seção se discutirá os casos dos Mantos Tupinambás e a notável restituição de saberes que o retorno de um bem cultural alienado pode trazer para a comunidade.

Onze mantos⁶⁵ constituem o que aqui se chama de mantos Tupinambás, são formados por plumas escarlate de penas dos pássaros guará, íbis-escarlate, araracanga, arara-militar e japu, mantos que são também chamados de assobaja ou guara-abacu em tupi arcaico e eram vestimentas utilizadas em rituais religiosos, funerários, em festividades de poder e prestígio (BUONO, 2018).

A imponência e majestosidade dos mantos, em parte, devia-se às técnicas artísticas de compor as peças. Amy Buono (2018) descreve a técnica tupi dessa forma:

Plumaristas tupis altamente habilidosos imitavam a forma e a aparência dos íbis adultos e filhotes escolhendo e modificando individualmente as penas do pássaro para cada parte do manto, para depois usar uma variedade de técnicas de amarração para criar uma aparência “natural”, enquanto que técnicas ainda mais elaboradas permitiam que os tupis mudassem a cor das penas durante o seu crescimento na ave viva. (BUONO, 2018)

Por esse valor artístico e visual esplendoroso, os mantos se tornaram objetos de cobiça na Europa e foram enviados em grande quantidade para este continente. Nos dias atuais, de todos os mantos Tupinambás que foram enviados para a Europa, apenas onze restaram e ainda se encontram sob a guarda de museus europeus. A curiosa história de restituição que provém dos mantos tupinambás, apesar de que nenhum manto foi recuperado ainda, se dá por meio da

⁶⁵ A localização e os respectivos números de inventário dos onze mantos Tupinambás fornecidos por Amy Buono (2007) em sua tese são: Nationalmuseet Etnografisk Samling, Copenhagen (EH5931, EHc52, EH5933, EH5934, EH5935); Museum der Kulturen, Basileia (N. Ivc657); Musées Royale d'Art et d'Histoire, Bruxelas (AAM 5783); Musée du Quai Branly, Paris (N.17.3.83); Museo di Storia Naturale, Università degli Studi di Firenze, Florença (N. 281, N. 288); e Museum Septalianum, Biblioteca Ambrosiana di Milano, Milão (sem inventário).

restituição do conhecimento perdido em razão dos mantos terem sido levados para a Europa, por meio da recuperação da técnica de confecção dos mantos.

Indígenas Tupinambás de Olivença, de Ilhéus, Bahia, em visita à exposição Mostra do Redescobrimento nos anos 2000, em São Paulo, estiveram na presença de um dos matos e ao retornar para a Bahia e conversarem com a comunidade, manifestaram o desejo de trazer o manto (o qual se encontra no Museu Nacional, Nationalmuseet, Copenhague, Dinamarca) para o Brasil (COSTA, 2018). A peça não retornou para o Brasil e o Museu Nacional de Copenhague nega ter recebido qualquer pedido oficial do Brasil para o processo de repatriação (COSTA, 2018).

Glicéria Tupinambá, líder indígena e artista da aldeia de Serra do Padeiro, Ilhéus, Bahia, com a autorização dos encantados, apoio da comunidade e das aves, passou a confeccionar novas vestimentas da inteligência Tupinambá (JESUS, 2021). A primeira tentativa foi em 2006, tentando recriar o manto a partir de uma foto e orientações do pajé da comunidade, mas em 2018, o contato com um dos mantos, o que estava na reserva técnica do museu do Quai Branly, Paris, foi fundamental para a revelação final da técnica (CAPUCHINHO, 2021). A fala de Glicéria Tupinambá a respeito do manto ensinando a confeccionar o próprio manto, reproduzida por Cristiane Capuchinho (2021) em matéria para o G1:

“O manto estava me esperando, e eu vou lá para ver as penas, fazer a análise da malha, entender o manto. Vi as posições e o caimento das penas, o ponto da malha, que era como o de jereré [instrumento de pesca tradicional] que fazemos aqui. A gente ficou quase uma hora com o manto e eu tentei memorizar tudo o que ele tinha ali” (TUPINAMBÁ APUD CAPUCHINHO, 2021)

Esse episódio reforça, além do resgate que a cultura material é capaz de proporcionar nas comunidades remanescentes, que os objetos culturais e arqueológicos, se reclamados por uma comunidade ou povo, são indiferentes ao lapso temporal que se tenha passado desde o momento da produção do objeto até o pedido de restituição, desde que tenha havido a identificação da comunidade com o todo ou parte daquela cultura material ou espiritual.

3.8 CONSIDERAÇÕES SOBRE O CAPÍTULO

Aqui também se abre o espaço para a indagação: é o patrimônio cultural, internacional? É dizer, é o patrimônio cultural um bem universal? Talvez essa pergunta teria sido melhor colocada no início deste capítulo, porém, se acredita que após a análise dos instrumentos legais

a resposta esteja um pouco mais evidente. Esta pergunta está diretamente ligada a uma outra e que já foi respondida: o que define o patrimônio como pertencente a um grupo exclusivo? Afirmar que todo patrimônio cultural é universal é, antes de tudo, usurpar novamente dos povos tradicionais um direito que já lhes foi negado quando a posse dos bens e/ou monumentos foram retirados pela primeira vez. É também cometer a violência repetidas vezes até que se apague não só da memória coletiva, mas da memória daquele grupo de que o patrimônio cultural lhes pertence.

Ficou demonstrado durante o capítulo, especialmente nas questões relacionadas as instituições, como a montagem de exposições e outros aspectos da curadoria, que não é preciso apenas voz, mas que o protagonismo seja entregue aos atores das comunidades tradicionais. Só assim o conhecimento será passado de forma digna e respeitosa, sendo causa de orgulho para as comunidades, deixando de ser apenas objeto de exposições etnográficas.

Depois da análise dos dispositivos internacionais, fica demonstrado que o corpo teórico das Convenções e Tratados difere bastante de seu alcance e de sua exigibilidade e isso não é característica exclusiva dos instrumentos legais que versam do patrimônio cultural. Isto porque, em alguns países, só é aplicável mediante ratificação, no caso do Brasil, é preciso que seja feito o depósito de instrumento e que seja promulgado, após a aprovação do Congresso. Ainda assim, mesmo realizado todos os procedimentos para a validação do tratado ou convenção no território nacional, o país membro pode simplesmente escolher ignorar os princípios e os artigos internacionais, de acordo com os seus próprios interesses, mas logicamente, de acordo com a gravidade de cada ocasião poderá sofrer sanções políticas e econômicas.

Não há nada que ostensivamente favoreça ou obrigue a devolução dos bens culturais. Os países que fizeram a restituição de bens culturais, seja por vontade própria ou após longo período de litígio, visaram para seu governo bons minutos de exposição midiática e ficaram assinalados por sua grande benevolência para com as comunidades e povos. Quando não existem mais argumentos para negar a restituição, há sempre a cartada preconceituosa de alegar que o país que pleiteia o retorno de seus bens culturais não tem a capacidade de zelar adequadamente ou que não possui recursos suficientes para manter o bem a salvo ou infraestrutura para receber os possíveis visitantes. Essa fala se encontra tão enraizada nos discursos, que integrantes de comunidades e, de forma absurda, até acadêmicos, são a favor da permanência dos bens culturais nos países e instituições de herança colonial e imperialista.

Por isso que é importante não deixar, em primeiro lugar, que os bens culturais e arqueológicos deixem o país e suas comunidades e povos. Os dispositivos legais que possuímos no Brasil, atualmente, não são suficientes para evitar a saída e oferecer a proteção em todas as

esferas da alienação do patrimônio. É preciso criar uma legislação nacional forte, com a participação de membros das comunidades e povos tradicionais, acadêmicos que trabalhem na defesa do patrimônio e profissionais do ramo do patrimônio engajados a proteger e defender os bens culturais e arqueológicos nacionais.

Destaca-se que essa legislação deva ser composta não apenas por princípios norteadores, como já possuímos na Constituição Federal de 1988, a respeito da importância e proteção, mas que possua dispositivos que sejam capazes de coercitivamente oferecer a segurança necessária para evitar o extravio, o mau uso e o roubo e saque desses bens. A legislação deve pautar-se em:

- Promover uma agenda de medidas protetivas, estabelecendo um modelo a ser alcançado na proteção e curadoria dos bens culturais musealizados ou não;
- Indicar com nitidez a propriedade dos bens arqueológicos encontrados em terras pertencentes aos povos e comunidades;
- Criminalizar o tráfico de bens culturais e arqueológicos, assim como estabelecer tipos penais específicos para o tráfico de remanescentes humanos;
- Estabelecer uma série de procedimentos que farão parte de um protocolo de repatriação nacional, incluindo procedimentos de como pleitear casos de restituição no Brasil e no exterior, como proceder a busca de documentos comprobatórios, quais serão aceitos, quem possui a legitimidade para postular tais pedidos, entre outros;
- Definir o uso dos bens culturais, arqueológicos e remanescentes humanos nas pesquisas científicas, instituindo um comitê de ética especializado regional específico para tratar dessas questões, incluindo o uso de DNA antigo e o armazenamento de dados genéticos das populações tradicionais;
- A criação de um banco de dados nacional ou bancos de dados regionais geridos pelas próprias comunidades tradicionais, a fim de salvaguardar, classificar e melhor gerenciar os grupos no momento de pleitear repatriações, propriedades de bens culturais e arqueológicos, criando assim bancos de dados que contenha as informações de herança, grupo étnico, entre outros dados essenciais;
- Fornecer e planejar, por meio de políticas públicas, a implementação desse dispositivo legal e do aparelho técnico que ele requer;

- Explicitar o dever de museus e outras instituições quando eles expuserem bens culturais, estabelecendo condutas e responsabilidades a serem observadas e cumpridas;
- Exigir a participação de um membro da comunidade interessada em qualquer que seja a discussão, desde que afete direta ou indiretamente em algum aspecto que seja do interesse dos bens culturais e arqueológicos, assim como a defesa da herança e patrimônio genético da comunidade.

Essas são apenas algumas sugestões em que deve se fundamentar a legislação de proteção aos bens culturais e arqueológicos nacionais, se posicionando da forma mais garantista possível e também estabelecendo, no próprio escopo da lei, os meios de se instalar e de permanecer em funcionamento. Algumas medidas de proteção ao patrimônio exigem recursos e políticas públicas que demandam além de um conhecimento especializado, tempo e vontade dos governantes locais para serem implementadas. Por isso, o dispositivo legal nacional deve reforçar a necessidade e principalmente a obrigatoriedade de proteção.

Enfatiza-se que o ordenamento interno deve ser o suficientemente forte (e por força entende-se efetividade jurídica, ou seja, a capacidade que a norma tem para produzir os seus efeitos) para evitar a saída dos bens culturais e arqueológicos. Não sendo possível ou esse bem já se encontrando em território estrangeiro, esse mesmo instrumento legal deve possuir um protocolo seguro e bem estabelecido para que esses objetos façam um retorno seguro até seus detentores de direito. Fica também evidente que a norma precisa estar bem fundamentada em princípios de Direitos Humanos para que adquira um patamar hierárquico entre as normas já existentes no ordenamento jurídico brasileiro e protejam não apenas os bens culturais, mas os povos e comunidades tradicionais.

Se falando em medidas de contingenciamento de tráfico e proteção de bens culturais nacionais, a crítica que a NAGPRA, enquanto dispositivo, assim como toda e qualquer legislação que se propõe a defender o patrimônio recebe é que ela não ensina ética, tampouco conserta as questões morais que estão postas. Por essa razão não se pode parar por aí, a confecção de legislações e normas não é a única maneira de ser e se manter ético na arqueologia. É preciso que seja realizado um trabalho pautado na educação de profissionais e pessoas da comunidade em geral, do respeito pelas tradições do outro e do envolvimento ativo e contínuo das comunidades e povos tradicionais nos projetos e que seja criada uma relação mais íntima com os museus na montagem e no planejamento das exposições. É também pela educação que se preparará a sociedade, em especial os jovens, para recepcionar as novas interpretações e mudar a forma positivada e pragmática como as ciências foram ensinadas nas escolas.

4 “DECOLONIZE THIS ARCHAEOLOGY”: PRÁTICAS QUE TORNAM A ARQUEOLOGIA DECOLONIAL

É preciso repensar quando se diz que não há como dissociar a arqueologia de uma disciplina do centro. Isso a coloca necessariamente no papel de observadora, uma personagem externa, desprovida da capacidade de se envolver com as comunidades e respeitar e promover a autodeterminação dos povos. É fato que a arqueologia ainda perpetua comportamentos do período de sua criação, reproduzindo a ciência positivista imperialista e colonial. Porém, há muitas técnicas a serem empregadas – e principalmente abandonadas – para que a prática arqueológica se torne inclusiva e permita a expressão da pluralidade étnica que precisa representar.

A decolonialidade na arqueologia será estudada neste capítulo como um conjunto de práticas que, unidas, podem transformar não apenas essa visão pragmática e positivista da arqueologia, mas que também se propõe à reflexão do questionamento lançado por Sonya Atalay (2019), se a Arqueologia pode ajudar a decolonizar a forma como as instituições pensam. Mais do que isso, em um adendo à proposta do capítulo anterior, a arqueologia aqui é trazida como meio de preservação da cultura e dos modos de vida tradicionais, mas não da forma como está sendo posto atualmente, de uma maneira em que as características de cada povo sejam respeitadas e ganhem o devido espaço.

É dizer, a proposta é que a arqueologia seja utilizada como instrumento de estudo da materialidade para a compreensão das visões de mundo. Ou dos entendimentos que se tem a respeito do mundo. Volta-se ao que Daniel Munduruku (2022) entende por compreensão dos povos tradicionais:

[...] me deparo com a compreensão de mundo dos povos tradicionais. É uma concepção na qual tudo está em harmonia com tudo, tudo está em tudo, e cada um é responsável por essa harmonia. É uma concepção que não exclui nada e não dá toda a importância a um único elemento, pois todos são passageiros de uma mesma realidade, são, portanto, iguais. No entanto, não se pode pensar que essa igualdade signifique uniformidade. Todos esses elementos são diferentes entre si, têm uma personalidade própria, uma identidade própria. (MUNDURUKU, 2022, p. 46)

Com isto, dentro da concepção distinta da compreensão de mundo, cabe a arqueologia apresentar esses povos, por meio de sua materialidade, respeitando essa visão e tentando, da melhor forma possível, transmitir essa concepção para o público. A melhor maneira de fazer isso é deixando que as próprias comunidades e povos tradicionais criem seus métodos e se

expressem, trabalhando paralelamente com o profissional de arqueologia e não em momentos anteriores ou posteriores ao seu trabalho. A resposta está no momento de trabalho conjunto e simultâneo. Trazer o decolonial para a arqueologia é entender que a cada objeto está atribuído uma compreensão diferente da científica e, que precisa ser respeitada e estudada como tal.

Além de entendimento, a decolonialidade exige ação e participação política. É indissociável a relação entre a política e as práticas arqueológicas, se ela se propõe dentro da decolonialidade. Apesar de se declarar alheia à política por muito tempo, a arqueologia serviu a elementos políticos por diversas vezes na história, durante a Segunda Guerra Mundial, na afirmação e consolidação de Estados, como China e Coreia do Sul.

4.1 ARQUEOLOGIA E POLÍTICA

Esta seção se apresenta como ponto chave na discussão decolonial pois a política tem uma autoridade dupla na acepção de conseguir articular as práticas arqueológicas e ao mesmo tempo a arqueologia tem meios de influenciar políticas públicas e na política como um todo. Randall H. McGuire (2008) destacou que a disciplina da arqueologia é ao mesmo tempo trivial e significativa para a política, i.e. o seu significado político surge da sua trivialidade. Randall H. McGuire (2008) explica que a arqueologia não se envolve diretamente nas lutas políticas do mundo moderno, não tem o poder de movimentar exércitos ou moldar economias, mas alguns arqueólogos tornaram-se indivíduos de importância política significativa.

Por mais que neguem o envolvimento político na prática arqueológica, Randall H. McGuire (2008) lembra que isso não fará a natureza política dessa disciplina ir embora. Randall H. McGuire (2008) cita a trivialidade, a cumplicidade e o preconceito não examinado como três perigos de uma arqueologia politicamente imparcial. Por trivialidade entende-se o foco nos detalhes inconsequentes do registro arqueológico; cumplicidade é quando arqueólogos apolíticos arriscam a se envolver como cúmplices em atos questionáveis ou crimes (advindo da incapacidade de compreender os contextos políticos que criam o conhecimento ou de suas falsas crenças na objetividade); preconceito não examinado é, criar o conhecimento sem examinar criticamente a sua natureza política, reproduzindo ingenuamente as ideologias.

Em um chamado mais urgente, Yannis Hamilakis (2018) cita González-Ruibal et al que clamam aos arqueólogos a abandonar a abordagem liberal ao público e as comunidades para uma nova e politizada arqueologia, principalmente numa época de ressurgência do fascismo e da crescente xenofobia e do racismo expressados pelo resultado das eleições de extrema direita.

Em relação aos problemas e futuros direcionamentos políticos das pautas indígenas, Joe Watkins (2005) elenca o seguinte: os povos indígenas precisam ganhar igualdade no cenário político e social; a arqueologia deve examinar sua relação com os povos indígenas e reconhecer seus privilégios; arqueólogos e indígenas têm muito a aprender uns com os outros e abrir meios de comunicação ajudará nesse processo e; arqueologia indígena (feita por e para povos indígenas) está dando voz aos povos indígenas e permitindo interpretações alternativas do registro arqueológico.

É certo que se manter alheio aos movimentos políticos que acontecem no país e no mundo provoca uma prática desorientada e abstraída de noções não só políticas, mas com consequências sociais. Isso acarreta a impossibilidade do profissional arqueólogo em abarcar novas dinâmicas que lhe são apresentadas, pois lhe falta capacidade crítica para realizar uma leitura da realidade.

4.2 A PRÁTICA NA ARQUEOLOGIA DECOLONIAL

Foi enfatizado no primeiro capítulo que a práxis faz parte dos processos de decolonialidade. Sendo assim, o mais natural é que a prática arqueológica seja inserida nesse processo tanto quanto as vias epistemológicas para que uma base ampla de conhecimentos múltiplos possa ser estabelecida a partir de novas perspectivas.

Yannis Hamilakis (2018) advoga que para se obter uma arqueologia que seja politicamente eficaz e a serviço da justiça social, a disciplina precisa ser decolonizada, pois ela emergiu da intersecção das modernidades colonial, racial e nacional. Explicando o que significa decolonizar a arqueologia, Yannis Hamilakis (2018) continua que para se desfazer a arqueologia colonial, primeiro é necessário decolonizar o tempo e isso pode ser conseguido ao se rejeitar narrativas evolucionistas culturais, baseadas no pensamento hierárquico, argumentando contra a teleologia ou pode se fazer liberar da linearidade temporal (discutida no capítulo 1 deste trabalho).

A arqueologia que foge a linearidade, ou seja, multi-temporal, não é uma arqueologia do presente, mas uma arqueologia que alicerçada no presente, sintoniza-se com os efeitos políticos dos diferentes tempos coexistentes, com as histórias materiais que a cercam e que demandam serem ouvidas, apenas dessa forma é que o potencial da materialidade terá a possibilidade para agir e intervir no presente (HAMILAKIS, 2018).

Joe Watkins (2015) escreve a respeito do monopólio da prática arqueológica e do registro arqueológico pelos arqueólogos ao invés desse espaço ser também concedido à pessoas

da comunidade interessadas, principalmente indígenas e grupos étnicos. E mesmo quando esse espaço é concedido, as permissões para acessar o patrimônio arqueológico não se igualam em poder, controle ou posse dos objetos arqueológicos.

No que concerne a prevenção dos crimes contra o patrimônio cultural e o que a prática arqueológica pode influenciar, as soluções apontadas para acabar com o tráfico de bens culturais são o turismo ou a educação patrimonial. O turismo, apesar de manter conservados os bens, pode assumir um caráter de depredação se não for bem orientado em suas atividades exploratórias. Pode haver o desgaste das instalações com a visita dos turistas, risco de vandalismos e além disso, a atividade turística é sazonal e por estar ligada ao interesse de terceiros - os turistas - é também seletiva, orientando a guarda para os bens de maior visibilidade para o público.

A necessidade na prevenção desses crimes vem da dificuldade do controle e o rastreamento dos objetos furtados e roubados. Apesar da Interpol ter algumas rotas conhecidas, principalmente no continente asiático e no norte do continente africano, esse é um crime que possui muitos receptadores e some-se a isso a quantidade de métodos de escoamento desses materiais, que tem grande variedade. Os países sozinhos não conseguem lidar com os crimes de receptação e contrabando, nem fazer o controle de suas fronteiras, estendendo o problema a um nível global, já que essas fronteiras são praticamente inexistentes para o mundo do crime. A falta de uma legislação mais severa e específica aplicável para esses crimes dificulta que esses atos sejam coibidos, pois se torna um comércio mais lucrativo que o possível ônus que se teria ao ser detido pela polícia. E a diferença de coercitividade entre as normas também acabam favorecendo os contrabandistas.

Assim, a educação patrimonial se destaca como método de preservação, principalmente por ter a característica de perenidade das ações e continuidade da proteção, que será conferida pelas comunidades. Por estarem mais próximas dos sítios arqueológicos, as comunidades são as primeiras a terem contato com as peças das escavações, depois dos arqueólogos, ou até mesmo entram em contato com os bens arqueológicos antes da chegada dos arqueólogos. Podem aparecer, nesse ínterim, os mediadores interessados na compra dos objetos arqueológicos, que se aproveitam da vulnerabilidade dessas comunidades e pagam preços baixíssimos para adquirir os materiais que serão revendidos para algum colecionador, muitos já possuem destinação certa e são encomendados.

Aqui é preciso realizar um trabalho com as comunidades no sentido de criar uma consciência acerca da dimensão social citada por Carlos Costa (2019) do patrimônio cultural, justamente com a intenção de preservação desse patrimônio. A importância da dimensão

sociocultural na preservação e conservação do patrimônio arqueológico se dá na continuidade do trabalho que começa na chancela concedida pelos acadêmicos e profissionais. Se não houver por parte da comunidade que rodeia um sítio arqueológico ou um monumento histórico uma identificação ou por menor que seja, um sentimento de reconhecimento ou empatia local, o patrimônio estará fadado ao desaparecimento. O que faz a memória de um local são as pessoas que ali usufruem diretamente ou as que receberam indiretamente a história de alguém que a vivenciou de perto.

É preciso, portanto, “gerar ações ou atividades que fomentem a participação da comunidade no resgate, proteção, apreciação e apropriação dos bens arqueológicos em risco por meio da participação em campo, workshops e palestras” (Zabala et al, 2015).

4.3 EDUCAÇÃO PATRIMONIAL

O patrimônio paleontológico é também patrimônio cultural brasileiro conforme a Constituição Federal de 1988 e não pode ser alienado ou comercializado para fins pessoais ou levado para outros países sem o consentimento da União. Recentemente a polícia alemã apreendeu 60 fósseis provenientes da Chapada do Araripe, no Cariri, Ceará, que entraram no país por meio de tráfico internacional e seriam leiloados em lojas virtuais (Leite, 2020). O valor dos fósseis passava de 100 mil euros e estavam à venda pela empresa alemã Fossils Worldwide, em um site hospedado na Holanda (Leite, 2020). Em outros países, esses fósseis fazem parte de coleções naturais particulares ou são protagonistas de pesquisas científicas por se tratarem muitas vezes de espécies inéditas, tornando um prejuízo ainda maior para o patrimônio brasileiro e uma perda incalculável para o desenvolvimento das pesquisas em nosso país.

Na página da internet do Instituto do Patrimônio Histórico Artístico Nacional (IPHAN), a informação, de 2014, é de que existem mais de 26 mil sítios arqueológicos cadastrados no Brasil. A fiscalização de todos esses sítios seria uma tarefa muito difícil, pois além de ocupar grande parte do corpo técnico do IPHAN, alguns são localizados bastante afastados dos centros urbanos, em locais de difícil acesso. Essa tarefa também não pode ser algo pontual, mas é de atenção constante, nunca se sabe quando o patrimônio será atacado e não dispomos de meios tecnológicos de vigilância suficiente para cobrir todas as áreas e torna-las seguras por falta de recursos.

Bezerra e Najjar (2009), citam Assunção (2003) para explicar a conjuntura que favorece o tráfico dos bens arqueológicos, entre eles estão a falta de segurança em museus e sítios arqueológicos. A extensa coleção, somado ao baixo orçamento para a instalação de

equipamentos de vigilância, ou ainda a presença de muitos objetos se concentrarem em igrejas do interior, as tornam alvos fáceis de furtos e saques. Sobre esse primeiro ponto, inclusive, houve um caso citado por Hardy (2016) em que artefatos foram falsificados por restauradores de um museu no Uzbequistão e colocados na coleção, enquanto os verdadeiros foram vendidos. Já nos sítios arqueológicos, como já se comentou, é difícil fazer a segurança do local, muitas vezes por serem locais afastados dos centros urbanos, assim como o controle dos objetos que saem das escavações.

O segundo ponto citado para explicar a conjuntura é o interesse desmedido de alguns colecionadores. O interesse nos bens arqueológicos ainda faz parte do desejo de uma parcela da população com alto poder aquisitivo, que buscam completar suas coleções com as mais variadas peças, de acordo com interesses pessoais ou tendências do mundo da arte e que não podem ser adquiridas de forma lícita. Alguns recorrem a falsificações e outros preferem obras originais, comprando das mãos de receptores do tráfico ilícito. Como as obras não perdem o seu valor com o passar dos anos, ocorrendo o inverso, muitos escolhem como forma de acumular suas riquezas.

O terceiro e o quarto são respectivamente a falta de controle nas fronteiras e a miséria vivida pela população de vários países. O quinto é a ausência de leis mais severas, acrescentamos que isso ocorre em todas as esferas legais, nacionais e internacionais e o último ponto é a falta de recurso financeiro e humano para a fiscalização. A exemplo do Brasil, onde temos poucos profissionais para fazer a fiscalização de uma grande quantidade de sítios arqueológicos, espalhados por um vasto território, na maioria das vezes em locais de difícil acesso. Pela dificuldade enfrentada na fiscalização é que o enfoque deve ser necessariamente na prevenção “A não ser que a prevenção e a administração sejam valorizadas em termos reais em todos os níveis, a pilhagem de sítios arqueológicos continuará” (Barker, 2016, p.459).

A Educação Patrimonial inserida como uma atividade da Arqueologia Pública nas comunidades, seja por indivíduos ou entidades e instituições, constitui uma maneira bastante eficaz para que o trabalho de vigilância, manutenção e conservação do Patrimônio Cultural e Arqueológico seja contínuo. As pessoas estão mais próximas fisicamente e afetivamente dos locais em que os sítios são encontrados, tornando a relação com os possíveis objetos arqueológicos mais fácil de se estabelecer. Por vezes, não há conexão direta da comunidade com os bens identificados, mas se for realizado um trabalho educativo, não há melhor escolha para a defesa do patrimônio que a comunidade e seus descendentes. O conhecimento aprendido por meio do trabalho em escolas, palestras ou de maneira mais informal, é passado para as próximas gerações, que serão igualmente guardiãs daquele local e dos bens encontrados.

4.3.1 A Educação Patrimonial na “Arqueologia de contrato”

A educação patrimonial disposta na Portaria n. 137 de 28 de abril de 2016 do IPHAN, pressupõe um diálogo permanente e a participação efetiva das comunidades. O que acontece na prática é muito diferente do que preconiza a portaria do IPHAN. A arqueologia de contrato, como é popularmente conhecida, minimiza o espaço de participação das comunidades e povos do entorno de onde serão realizados os empreendimentos a poucos minutos de palestras e aulas. Poucas vezes, a comunidade se envolve a nível de resgate de objetos e quando isso acontece é apenas como mão de obra subvalorizada, não conhecendo o real valor histórico e cultural dos objetos ou monumentos arqueológicos.

As palestras realizadas para a comunidade reúnem algumas pessoas da região e funcionam de maneira vertical, os arqueólogos ou pessoas contratadas pela empresa que está fazendo o salvamento arqueológico, passam as informações que acham que devem ser passadas, sem antes consultar as comunidades, e realizam as atividades de educação patrimonial apenas como mais uma etapa necessária para finalizar o trabalho em determinado local.

Trabalhos de resgate mais demorados, com um maior número de achados, costumam facilitar o desenvolvimento da relação entre os arqueólogos e a comunidade, porém levando em consideração apenas o aspecto temporal e o natural desenvolvimento das relações.

Os projetos que costumam envolver a comunidade em um nível um pouco mais próximo são os acadêmicos, nos quais os pesquisadores se preocupam mais em colher da comunidade a sua relação com o patrimônio cultural em análise. Porém, a relação entre pesquisadores e comunidade cessa quando a necessidade da pesquisa se acaba. Não há continuidade de monitoramento ou assessoramento das comunidades quando o trabalho de pesquisa termina. Isso tem tornado cada vez mais o trabalho de pesquisa com as comunidades mais difícil, que vê em muitas pesquisas apenas o oportunismo acadêmico e a importunação à comunidade e à rotina do dia a dia. Por isso, é preciso que se tenha muita ética ao se conduzir uma pesquisa acadêmica dentro de uma comunidade, que seja de importância para a produção científica, mas que também agregue benefícios para os indivíduos que colaboram com os estudos, ou se torna um outro tipo de relação de exploração.

Não apenas se considera as pesquisas sociais ou antropológicas, mas todo tipo de pesquisa científica, que tem como objetivo traços ou aspectos ou que envolvam de alguma forma comunidades ou povos tradicionais, precisam se basear em princípios éticos. Exemplificando, um estudo de ciências biológicas que deseje coletar o sangue de indivíduos de

comunidades tradicionais para análise de fatores relacionados à diabetes, nutrição, entre outros, tem por obrigação retornar a essas comunidades para, pelo menos, informar os dados dos exames realizados à essa comunidade.

Ao mesmo tempo que está em voga utilizar comunidades e povos tradicionais nas pesquisas universitárias, assim como o uso da palavra “decolonial”, é como se esses atores servissem apenas para representações sociais na academia e que, de fato, são tratados pela comunidade científica como matérias de objetificação.

4.4 TRAÇANDO NOVOS OBJETIVOS NA ARQUEOLOGIA

É bastante difícil traçar novos rumos para uma disciplina tão complexa quanto a arqueologia, que envolve áreas tão diversas da ciência e que lida com a variabilidade da vida humana. Contudo, se não é possível adivinhar o futuro dos grupos humanos, nem como eles irão se comportar e a partir daí criar uma forma de abordagem, é viável imaginar um meio que contemple essa relação entre comunidades e ciência e que a torne a mais harmoniosa possível.

Pensando em transformar o modo como os relacionamentos com os outros estão ocorrendo no mundo cada vez mais em crise, Sonya Atalay (2019) propõe o uso da “simpoiense” ou “pensar junto” da filósofa e zoóloga Donna Haraway, para agir de interface nessas relações. É o pensamento de Sonya Atalay (2019) sobre o uso da simpoiense nas relações de arqueologia:

A ênfase no pensamento e ação simpoiéticas, na criação e descoberta conjunta, e no reconhecimento da relacionalidade e interconectividade com seres humanos e outros-não-humanos, provavelmente será familiar para arqueólogos e outros que fizeram parte de projetos de arqueologia comunitários com os valores e práticas fundamentais dos povos indígenas envolvidos em relacionamentos e reconexão com suas terras natais ⁶⁶ (ATALAY, 2019, sem paginação, tradução nossa)

O arqueólogo teria um conjunto de habilidades e experiências no pensamento simpoiético, incluindo trabalhar com profissionais de outras especialidades, se preocupar com públicos não acadêmicos e seu patrimônio e a preocupação com trabalhar pesquisas tendo “outros” por seu objeto e por vezes como seus parceiros (ATALAY, 2019).

⁶⁶ Emphasis on sympoietic thinking and action, creating and discovering together-with, and the recognition of relationality and interconnectedness with human and other-than-human beings will likely be familiar to archaeologists and others who have been part of community-based archaeology projects with the core values and practices of Indigenous peoples engaging in relationships and reconnection with their homelands (ATALAY, 2019).

Para Sonya Atalay (2019), a arqueologia baseada nas comunidades daria aos arqueólogos um ponto de partida para lidar com os problemas da academia e inclusive os problemas das instituições, esse mesmo engajamento e conexão com a comunidade é algo que as universidades procuram contemplar e encorajar em seus círculos acadêmicos.

Esse tipo de proposta em que os arqueólogos se envolvem com as comunidades, absorvendo os saberes e conhecimentos, rebate de forma satisfatória críticas encontradas no artigo de Robert McGhee (2008), na qual a arqueologia é acusada de desprezar as crenças religiosas e históricas dos povos indígenas, desrespeitando o desejo das comunidades de definir os seus próprios passados. Ou então, de que alguns acadêmicos, seja como instrumento de coerção estatal ou ferramenta de sustentação acadêmica, consideram a arqueologia como dispositivo para privar os povos indígenas dos seus direitos de definir o seu próprio lugar no mundo moderno e de que esta é uma arma efetiva de assimilação de culturas dominantes (MCGHEE, 2008).

A prática de uma arqueologia baseada nas comunidades reforça o que este trabalho construiu ao longo dos capítulos, pois preza não apenas a participação da comunidade e dos povos nos projetos acadêmicos e de outras espécies na arqueologia, mas proporciona ao profissional arqueólogo um aprendizado que ele só terá quando imerso e aceito diretamente nas comunidades em que estiver realizando os trabalhos.

4.5 CONSIDERAÇÕES SOBRE O CAPÍTULO

A educação patrimonial apresenta vantagens em relação ao trato com as comunidades, principalmente as mais afastadas das grandes cidades, por sua perenidade e receptividade do conhecimento e multiplicidade dos métodos de transmiti-lo. Nesse mesmo sentido, a educação patrimonial atinge uma extensa faixa etária de indivíduos devido, entre outros, ao poder de difusão dos métodos educativos e das várias formas que pode assumir, seja em forma de músicas, atividades inseridas no cronograma escolar, rodas de conversa, projeções de filmes, entre outros.

O cenário a se alcançar por meio de ações individuais e coletivas seria a própria comunidade passar a defender os bens culturais arqueológicos e paleontológicos, porque eles são de fato pertencentes a essa comunidade e não podem continuar sendo alienados. Em áreas remotas, a fiscalização se torna difícil, nestes casos, a educação patrimonial se torna uma valiosa aliada, pois mesmo com o controle das fronteiras, muitos objetos são contrabandeados por escaparem da fiscalização.

Já existem muitas análises a respeito do poder colonial e imperialista exercido em suas colônias, o que é preciso no momento é que se apresente novas propostas de gerenciamento e governança compartilhada, que vise a integração dos povos que foram subjugados e que continuam sendo subalternizados pelos poderes dominantes. Não é através da análise e da promoção da construção de novas relações de poder que se sobrepujará a ordem que se deu por meio da dominação de povos.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

No primeiro capítulo discutiu-se a necessidade de novas epistemologias e foram propostas alternativas de conhecimentos múltiplos que permitissem a vocalização e a manifestação dos atores sociais historicamente subalternizados. A proposta desse capítulo foi realizar um breve apanhado dos acontecimentos a respeito da imposição física, psíquica e intelectual europeia de suas crenças nos povos e comunidades tradicionais e, culminou na proposta da decolonialidade como resposta às agressões sofridas por esses povos. Dentro da acepção de outro na antropologia, buscou-se estabelecer um paralelo com as outras noções de realidade e principalmente em como os diferentes eram e ainda são percebidos dentro da sociedade.

No capítulo segundo, apresentou-se o princípio filosófico capaz de construir novas vias de comunicação utilizando atores diversos, que seriam responsáveis por instituir esses caminhos por meio de redes. Propôs-se a união da ética à ciência, além de serem apresentados os aparatos legais disponíveis internacionalmente e em âmbito nacional para a restituição dos bens culturais. Foram apresentados alguns casos que ajudaram na compreensão jurídica e arqueológica do problema da repatriação de bens culturais.

No último capítulo, houve o remate da proposta decolonial para a arqueologia, culminando na demonstração da práxis arqueológica decolonial em paralelo com as práticas realizadas hoje. Como enfatizou-se desde o primeiro capítulo, a decolonialidade pressupõe não apenas uma mudança nos modos de pensar, i.e., na epistemologia e no conhecimento a ser difundido, mas exige e clama por novas práxis, pois é, também, ação.

Decolonialidade em arqueologia é pensar do ponto de vista de quem salvaguarda e protege os bens culturais e arqueológicos. O objeto, o monumento, o lugar, enfim, o patrimônio cultural que faz parte da herança afetiva e mnemônica de um grupo de pessoas que vivem ou não necessariamente em comunidade. Por muito tempo, decolonialidade foi vista como dar oportunidade de participação das comunidades nos projetos como meros expectadores, porém, para além de se colocar no lugar do outro, a decolonialidade pressupõe que o outro ocupe um lugar de privilégio.

É mais que subverter a ordem, é se questionar a todo tempo o porquê de existir uma ordem correta ou um padrão estabelecido que deva ser seguido e obedecido por todos. Decolonizar não é um trabalho que parte de velhas estruturas para criar novas, mas reconstrói as antigas e propõe novos métodos de arranjo social permitindo a inclusão dos interlocutores alvo, i.e., o que neste trabalho se chama de interlocutor alvo, deve se tornar o emissor do

discurso e assumir a sua função de protagonista e moderador do debate descentralizador dos poderes que regem as relações da sociedade. Em adição, os novos arranjos sociais a serem formados, devem ultrapassar a ideia de estrutura e ganhar a concepção de redes ou sistemas, em que a noção de hierarquia seja completamente abandonada por uma comunhão de povos.

A ciência, assim como a economia e a política, campos interligados, em razão da imparcialidade da primeira, deve se colocar como ferramenta de inclusão e um espaço em que os povos e comunidades possam se expressar e se sentirem seguros na preservação de seus patrimônios culturais, genéticos e espirituais. O contrário, do modo em que acontece desde o advento das ciências duras na formação do ocidente, excluíram de forma categórica os povos e comunidades do debate político-científico, das questões éticas a respeito do uso, armazenamento e exposição de bens arqueológicos, remanescentes humanos e bens culturais. As tentativas de inclusão que foram realizadas, concederam um papel coadjuvante, por vezes de figurantes, nas decisões que se resumiam a simples anuência de deliberações já formadas.

É nessa esteira que se entende o que foi trazido na introdução deste trabalho ao se apontar uma tendência colonizadora de dividir o conhecimento (a episteme) do ser (o ontológico). Essa ideia contraria os saberes indígenas e de comunidades não pertencentes ao centro global, que possuem em sua essência os animais, objetos e rituais como entes dotados de espíritos emanentes de consciência e aprendizados. Para a ciência ocidental, o debate científico está destacado do pensamento filosófico no qual a ética se insere como mediadora dos princípios e dos valores humanos a serem considerados. Esse simples movimento de separação provoca uma falsa impressão de que a ciência não deva seguir preceitos éticos ou que não se permite a consulta popular por condutas e orientações no manejo responsável de suas técnicas e experimentos. É preciso, portanto, realizar esse movimento de reunião de ciência e ética para que obedeça às necessidades dessa sociedade que sempre foi pluriétnica e que agora reivindica por seus direitos.

Dos profissionais que trabalham com o passado, os arqueólogos têm o privilégio de ouvir e deixar que os próprios atores contem suas histórias, sem precisar serem intermediários - é essa a mágica silenciosa que os objetos possuem em narrar os acontecimentos. Em adição, são responsáveis para que o futuro daquelas comunidades e povos seja retratado da maneira que eles escolheram, de acordo com as narrativas próprias, quebrando o ciclo de dominação e violência. Para que isso aconteça, o profissional deve estar atento às necessidades e particularidades de cada comunidade em que esteja trabalhando, buscando sempre apoio com as lideranças e pessoas da coletividade dispostas a ajudar a construir um diálogo que fomente os interesses da sociedade nos assuntos das comunidades e vice-versa. É importante também

que o profissional arqueólogo saiba os momentos em que deva se retirar para que os trabalhos sejam conduzidos por pessoas com conhecimentos específicos de cada etnia. São situações envolvendo principalmente remanescentes humanos e objetos ritualísticos que carecem dessa atenção especial.

Em que pese as proteções legais, quando se vive em um país em que os direitos não são devidamente respeitados pelas autoridades policiais e executivas, ao contrário, são tolhidos um por um, todos os dias, é preciso a criação de legislações fortes e garantistas para que se defenda o interesse especialmente das minorias. Por esta razão, neste trabalho defendeu-se a criação de uma legislação específica para a defesa dos bens culturais e arqueológicos que hoje possui certa proteção, porém, encontra-se difusa e diluída em diversos instrumentos legais, abrindo margem para especulações, dúvidas e enquanto isso, deixando o patrimônio desprotegido.

Quando se pensa que seja o princípio da autodeterminação dos povos, direito que é preciso ser conquistado a cada brecha pelos povos indígenas, ou a luta antirracista, que também é pauta bastante debatida no país, ainda carecem de muitas ações para que cheguem a um patamar ideal de tranquilidade para as comunidades e povos tradicionais, ainda há muito a ser feito pela autoafirmação do patrimônio cultural e arqueológico.

O acesso à justiça não significa puramente o acesso aos tribunais, também denota por parte da administração pública garantir que a população reúna as condições necessárias para utilizar os benefícios da máquina pública da forma que lhe for mais benéfica e, concernente a este trabalho, que a justiça se faça presente em áreas em que o direito não atua com sua total expressão. Enquanto as questões sensíveis a restituição de bens culturais e arqueológicos não forem tratadas com a devida atenção, a justiça continuará sendo negada seja por falta de legislações mais efetivas, ausência de políticas públicas que atendam as comunidades ou o próprio desinteresse da administração pública na tutela dos objetos que foram levados indevidamente para fora do país.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADEWUMI, Afolasade Abidemi. **Return and restitution of cultural property in African states under the 1970 UNESCO and 1995 UNIDROIT Conventions**. A Thesis in the Department of Jurisprudence and International Law. University of Ibadan. Nigeria, 2015. Disponível em: < https://www.academia.edu/35225943/RETURN_AND_RESTITUTION_OF_CULTURAL_PROPERTY_IN_AFRICAN_STATES_UNDER_THE_1970_UNESCO_AND_1995_UNIDROIT_CONVENTIONS>. Acesso em maio 2022
- ALPERS, Svetlana. The Museum as a Way of Seeing. In: KARP, Ivan; LAVINE, Steven D. (Ed.) **Exhibiting Cultures**. Poetics and Politics of Representation. USA: Smithsonian Institution Press, 1991.
- AMIEL, Olivier. A Maori Head: Public Domain? Case Note. Translated by Marine Bel e Michael Berger. **International Journal of Cultural Property**. Vol. 15, p. 371–375. International Cultural Property Society: USA, 2008. Disponível em: < <https://doi.org/10.1017/S0940739108080193>>. Acesso em mar 2022.
- ATALAY, Sonya. Can Archaeology Help Decolonize the Way Institutions Think? How Community-Based Research is Transforming the Archaeology Training Toolbox and Helping to Transform Institutions. **Archaeologies: Journal of the World Archaeological Congress**. 2019. Disponível em: < <https://link.springer.com/article/10.1007/s11759-019-09383-6>>. Acesso em set. 2022.
- AUDI, Alan. A Semiotics of Cultural Property Argument. **International Journal of Cultural Property**. Vol. 14, p. 131–167. International Cultural Property Society: USA, 2007. Disponível em: < <https://doi.org/10.1017/S0940739107070129>>. Acesso em mai 2022.
- BARKER, Alex W. Looting, the Antiquities Trade, and Competing Valuations of the Past. **Annual Review of Anthropology**, 47(1), 2016. Disponível em: <doi:10.1146/annurev-anthro-102116-041320>. Acesso em 19 nov. 2020.
- BAXANDALL, Michael. Exhibiting Intention: Some Preconditions of the Visual Display of culturally Purposeful Objects. In: KARP, Ivan; LAVINE, Steven D. (Ed.) **Exhibiting Cultures**. Poetics and Politics of Representation. USA: Smithsonian Institution Press, 1991.
- BEL, Marine; BERGER, Michael; PATERSON, Robert K. Administrative Tribunal of Rouen, Decision No. 702737, December 27, 2007 (Maori Head case). Case Note. **International Journal of Cultural Property**. Vol. 15, p. 223–226. International Cultural Property Society: USA, 2008. Disponível em: < <https://doi.org/10.1017/S0940739108080156>>. Acesso em mar 2022.
- BERND, Z. Literatura comprometida de João Ubaldo Ribeiro. **Revista de Literatura, História e Memória**. [S. l.], v. 2, n. 2, p. p. 15–24, 2006. DOI: 10.48075/rlhm.v2i2.1163. Disponível em: <<https://saber.unioeste.br/index.php/rlhm/article/view/1163>>. Acesso em: 2 set. 2022.
- BEZERRA, Márcia; NAJJAR, Rosana (2009). Semióforos da Riqueza: um ensaio sobre tráfico de objetos arqueológicos. **Habitus** (UCG. Impresso), v.7, p. 289 - 307, 2009. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.18224/hab.v7.1.2009.%25p>>. Acesso em 20 nov. 2020.
- BHABHA, Homi. **O local da cultura**. tradução de Myriam Avila, Eliane Livia reis, Glauce Gonçalves. Belo Horizonte, Editora UFMG, 1998.
- BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.

BRASIL. **Convenção relativa às medidas a serem adotadas para proibir e impedir a importação, exportação e transferência de propriedades ilícitas dos bens culturais**. Paris, 12-14 de novembro de 1970. Senado Federal. Subsecretaria de Informações. 1972. Disponível em: < https://www.museus.gov.br/wp-content/uploads/2010/01/unesco_convencao.pdf>. Acesso em ago. 2022.

BUONO, Amy. “Seu tesouro são penas de pássaro”: arte plumária tupinambá e a imagem da América. **Figura: Studies on the Classical Tradition/ Studi sulla Tradizione Classica** 6, no. 2, 2018. p. 13-29. Disponível em: < https://digitalcommons.chapman.edu/art_articles/86/>. Acesso em jul. 2022.

BUONO, Amy. **Feathered identities and plumed performances: Tupinambá interculture in Early Europe**, PhD dissertation, University of California Santa Barbara, 2007. Disponível em: < <https://www.proquest.com/docview/304882476>>. Acesso em jul. 2022.

CAMPOS, Rafael Dias da Silva. O Conde de Buffon e a Teoria da Degenerescência do Novo Mundo do Século XVIII. **História das Idéias**, 1641-1654. Disponível em: < <http://www.ndh.ufms.br/wpanais/Anais2010/Aceitos%20em%20ordem%20alfabetica/Rafael%20Dias%20da%20Silva%20Campos.pdf> >. Acesso em 30 jul. 2021.

CANCLINI, Néstor García. **Diferentes, desiguales y desconectados: Mapas de la interculturalidad**. Barcelona: Editorial Gedisa, 2004.

CAPUCHINHO, Cristiane. A volta do manto tupinambá: como indígenas da Bahia retomaram peça sagrada que só era vista na Europa. **G1 Mundo**. 15/10/2021 10h01. Disponível em: < <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2021/10/15/a-volta-do-manto-tupinamba-como-indigenas-da-bahia-retomaram-peca-sagrada-que-so-era-vista-na-europa.ghtml>>. Acesso em ago. 2022.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Prefácio de Mário de Andrade. Tradução de Noémia de Sousa. Portugal: Livraria Sá da Costa Editora, 1978 [1950].

COOPER, Frederick; BRUBAKER, Rogers. Identity. p. 59-90. In: COOPER, Frederick. **Colonialism in question: theory, knowledge, history**. USA: University of California Press, 2005.

COSTA, Carlos Alberto Santos. (2019). Por Políticas Para A Gestão E Musealização Do Patrimônio Arqueológico: Uma Escala De Sentidos. **Revista Habitus - Revista do Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia**, Goiânia, v. 17, n. 1, p. 101-124, ago. 2019.

COSTA, Karine Lima da. Pensar o patrimônio cultural por meio da repatriação e restituição de bens culturais. V. 14, n. 2. **Patrimônio e Memória**. São Paulo: Universidade Estadual Paulista – UNESP, 2018.

DECOLONIAL operations manual. Study. Reflection. Action. Disponível em: < https://static1.squarespace.com/static/5c5e0c57d86cc9226827c754/t/600b3b61caec9b2e049d6ca8/1611348841260/DTP_Decolonial+OM_ReaderSpreads_FINAL_lowres.pdf >. Acesso em 15 jul. 2021.

DELPHIM, Carlos Fernando de Moura; PINTO, Celma de Souza. **A incidência da legislação relativa ao patrimônio cultural brasileiro em sítios geológicos e paleontológicos**. Brasília, 20 de maio de 2011. Disponível em: < http://sigep.cprm.gov.br/destaques/legislacao_sitios_arqueologicos_paleontologicos.pdf >. Acesso em dez. 2020.

DVORÁK, Max. **Catecismo da Preservação de Monumentos**. Tradução de Valéria Alves esteves Lima. São Paulo: Ateliê Editorial, 2008 [1916].

FANON, Frantz. **Os condenados da Terra**. Coleção Perspectivas do Homem, Vol. 42, Série Política. Prefácio de Jean-Paul Sartre. Trad. De José Laurêncio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968 [1961].

FERREIRA, Lúcio Menezes. Essas coisas não lhes pertencem: relações entre legislação arqueológica, cultura material e comunidades. **Revista Arqueologia Pública**, Campinas, SP, v. 7, n. 1[7], p. 87–106, 2013. DOI: 10.20396/rap.v7i1.8635673. Disponível em: <<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/rap/article/view/8635673>>. Acesso em: 23 ago. 2022.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

GALEANO, Eduardo. **Las venas abiertas de América Latina**. Buenos Aires: Siglo vientiuno Editores, 2004 [1971].

GOGH, Vincent Van. Letter from Vincent van Gogh to Theo van Gogh. 14 July 1885. Letter #515. Van Gogh Museum Amsterdam. Disponível em: <<https://www.vangoghmuseum.nl/en/highlights/letters/515>>. Acesso em 28 ago. 2022.

GONZALES, Z. K.; BAUM, C. Desdobrando a Teoria Ator-Rede: Reagregando o Social no trabalho de Bruno Latour. **Revista Polis e Psique**, [S. l.], v. 3, n. 1, p. 142, 2013. DOI: 10.22456/2238-152X.36550. Disponível em: <<https://www.seer.ufrgs.br/index.php/PolisePsique/article/view/36550>>. Acesso em: 31 ago. 2022.

HAHN, Alexandre. Estudo Introdutório à ‘Das Diferentes Raças Humanas’ de Immanuel Kant. **Kant e-Prints**. Campinas, Série 2, v. 5, n. 5, p. 04 - 09, número especial, jul.- dez., 2010. Disponível em: <https://www.academia.edu/3221023/Estudo_Introdut%C3%B3rio_%C3%A0_Das_Diferentes_Ra%C3%A7as_Humanas_de_Immanuel_Kant>. Acesso em 30 jul. 2021.

HAMILAKIS, Yannis. Decolonial archaeology as social justice. **Antiquity**. 92(362), p. 518–520, 2018. Disponível em:< <https://doi.org/10.15184/aqy.2018.17>>.Acesso em ago 2022.

HARDY, Samuel Andrew. Illicit trafficking, provenance research and due diligence: the state of the art. Research study. 30th March 2016. Adjunct Faculty, American University of Rome. P. 1-23. Disponível em:< http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/CLT/pdf/Hardy_2016_UNESCO_antiquities_trafficking_review_materia.pdf>. Acesso em 20 nov. 2020.

HASENBALG, Carlos. Entre o mito e os fatos: racismo e relações raciais no Brasil. In: MAIO, Marcos Chor; SANTOS, Ricardo Ventura (Orgs.). **Raça, Ciência e Sociedade**. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2018. Edição do Kindle.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Filosofia da História**. Tradução Maria Rodrigues e Hans Harden. 2ª Ed., reimpressão. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008 [1837].

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Lectures on the philosophy of world history**: Introduction: reason in history. Translated from the German edition of Johannes Hoffmeister by H. B. Nisbet. First published 1975. Cambridge: Cambridge University Press, 2002 [1837].

HEREWINI, Te Herekikie. The Museum of New Zealand Te Papa Tongarewa (Te Papa) and the Repatriation of Kōiwi Tangata (Māori and Moriori skeletal remains) and Toi Moko (Mummified Maori Tattooed Heads). Report. **International Journal of Cultural Property**. Issue 4, Vol. 15. p. 405–406. USA: International Cultural Property Society, 2008. Disponível em: <<https://doi.org/10.1017/S0940739108080399>>. Acesso em mar 2022.

HOBBSAWM, Eric. J. **A era do capital** – 1848-1875. Trad. Luciano Costa Neto. 25 ed. São Paulo; Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016 [1977].

HOBBSAWM, Eric. J. **A era dos Impérios** – 1875-1914. Trad. Sieni M. Campos e Yolanda S. de Toledo. 25 ed. São Paulo; Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016 [1988].

HOLE, Brian. Playthings for the Foe: The Repatriation of Human Remains in New Zealand. **Public Archaeology**. Publicado online em 18 dez. 2013. **Public Archaeology**. Vol. 6, nº1, p. 5-27. Routledge, 2007. Disponível em:<
<http://dx.doi.org/10.1179/175355213X13789834526381>>. Acesso em mar 2022.

INTERPOL. **Informes sobre los delitos que afectan a los bienes culturales (2020)**. Situación en los países miembros de INTERPOL. Septiembre de 2021.

IPHAN. Portaria N°. 197, de 18 de maio de 2016. Dispõe sobre Procedimentos para Solicitação de Remessa de Material Arqueológico para Análise no Exterior. Disponível em:<
http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Portaria_Iphan_197_de_18_de_maio_2016.pdf>. Acesso em ago. 2022.

JENKINS, Tiffany. **Contesting Human Remains in Museum Collections**. The Crisis of Cultural Authority. New York: Routledge, 2011.

JESUS, Nine Terena de. A esperada volta dos mantos Tupinambás. 12/09/2021 06h00. **ECO A UOL**. Disponível em:< <https://www.uol.com.br/ecoa/colunas/opiniaio/2021/09/12/a-esperada-volta-dos-mantos-tupinambas.htm>>. Acesso em ago. 2022.

JOY, Charlotte. **Heritage Justice**. United Kingdom: Cambridge University Press, 2020.

KANT, immanuel. Das Diferentes Raças Humanas. Tradução e Notas de Alexandre Hahn. **Kant e-Prints**. Campinas, Série 2, v. 5, n. 5, p. 10 - 26, número especial, jul.- dez., 2010 Disponível em:<https://www.academia.edu/3221053/DAS_DIFERENTES_RACAS_HUMANAS_-_IMMANUEL_KANT>. Acesso em 30 jul. 2021.

KINCHELOE, Joe L. Describing the Bricolage: Conceptualizing a New Rigor in Qualitative Research. **Qualitative Inquiry**, Volume 7 Number 6, 2001. p. 679 a 692. Disponível em:<
<https://doi.org/10.1177/107780040100700601>>. Acesso em 27 abr.2021.

KRENAK, Ailton. Ideias para adiar o fim do mundo. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LATOURE, Bruno. **Reagregando o social**. Bauru, SP: EDUSC; Salvador, BA: EDUFBA, 2012.

LEITE, Catalina. Polícia alemã apreende 60 fósseis do Cariri que seriam leiloados ilegalmente. Nov. 18, 2020. Disponível em :<<https://www.opovo.com.br/noticias/cariri/2020/11/18/policia-alema-apreende-60-fosseis-do-cariri-que-seriam-leiloados-ilegalmente.html>>. Acesso em dez. 2020.

LIMA, Tania Andrade. A arqueologia na construção da identidade nacional: Uma disciplina no fio da navalha. Canindé. Revista do Museu de Arqueologia de Xingó. N. 9, junho/2007. p. 11-24. Disponível em: < https://ri.ufs.br/bitstream/riufs/9538/2/Caninde_9.pdf >. Acesso em: 11 nov. 2020.

LINCOLN, S. Yvonna. An Emerging New Bricoleur: Promises and Possibilities—A Reaction to Joe Kincheloe’s “Describing the Bricoleur”. **Qualitative Inquiry**, Volume 7 Number 6, 2001. p. 693-705. Disponível em:< <https://doi.org/10.1177/107780040100700602>>. Acesso em 27 abr. 2021.

MBEMBE, Achille et al. Qu'est-ce que la pensée postcoloniale? **Esprit** 2006/12 (Décembre), p. 117-133. Distribution électronique Cairn.info pour Editions Esprit. Disponível em: <<https://www.cairn.info/revue-esprit-2006-12-page-117.htm>>. Acesso em 30 jul. 2021.

MCEWAN, Cheryl. **Postcolonialism, Decoloniality and Development**. Second Edition. New York: Routledge, 2019.

MCGHEE, Robert. Aboriginalism and the problems of indigenous archaeology. **American Antiquity**, Vol. 73, No. 4 (Oct., 2008), pp. 579-597, 2008. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4902739/mod_resource/content/1/McGHEE.pdf>. Acesso em ago. 2022.

MCGUIRE, Randall H. **Archaeology as Political Action**. USA: University of California Press, 2008.

MERRYMAN, John Henry. Cultural Property Internationalism. **International Journal of Cultural Property**. Vol. 12, Issue 1, February 2005, p. 11–39. International Cultural Property Society: USA, 2005. Disponível em:< <https://doi.org/10.1017/S0940739105050046>>. Acesso em mar 2022.

MIGNOLO, Walter D. Decoloniality Is an Option, Not a Mission. In: MIGNOLO, Walter D.; WALSH, Catherine E. **On Decoloniality: Concepts Analytics Praxis**. USA: Duke University Press, 2018.

MIGNOLO, Walter D. El pensamiento Decolonial: Desprendimiento y apertura. Un manifiesto. p. 25-46. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón. **El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Serie Encuentros. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

MISHRA, Vijay; HODGE, Bob. What Was Postcolonialism? **New Literary History**. Vol. 36, No. 3, Critical and Historical Essays (Summer, 2005), pp. 375-402. Disponível em:<<https://www.jstor.org/stable/20057902>>. Acesso em 10 jul. 2021.

MUNDURUKU, Daniel. **Minha Utopia Selvagem: um manifesto**. 1. Ed. Lorena: UK'A Editorial, 2022.

NAFZIGER, James A. R.; DOBKINS Rebecca J. The Native American Graves Protection and Repatriation Act in Its First Decade. **International Journal of Cultural Property**. Vol. 8, nº 1, p. 77–107. International Cultural Property Society: USA, 1999. Disponível em:<<https://doi.org/10.1017/S0940739199770621>>. Acesso em mar 2022.

NATIONAL PARK SERVICE. **Native American Graves Protection and Repatriation Act**. 2022. Disponível em:< <https://www.nps.gov/subjects/nagpra/compliance.htm> >. Acesso em set. 2022.

NEW ZEALAND. **First repatriation of Māori remains from Rouen Museum, France**. Museum of New Zealand Te Papa Tongarewa. 2011 News and Media releases. 9 maio 2011. Disponível em: <<https://www.tepapa.govt.nz/about/press-and-media/press-releases/2011-news-and-media-releases/first-repatriation-maori-remains>>. Acesso em mar 2022.

ONCIUL, Bryony. **Museums, Heritage and Indigenous Voice**. Decolonising Engagement. New York: Routledge, 2015.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Abya Yala, el descubrimiento de América. Traducción Javier Lorca y Jorge Montenegro. In: GIARRACCA, Norma. (Ed.) **Bicentenarios (otros): transiciones y resistências**. Buenos Aires: Uma Ventana, 2011. Disponível em:<<http://biblioteca.clacso.edu.ar/Argentina/iigg-uba/20161027033317/Bicentenarios.pdf> >. Acesso em 05 jul. 2021.

- QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del Poder y Clasificación Social. p. 93-126. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón. **El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Serie Encuentros. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.
- RIBEIRO, João Ubaldo. **Viva o povo brasileiro**. 5 ed. Rio de Janeiro: Objetiva, 2011.
- SAID, Edward W. **Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente**. Trad. Rosaura Eichenberg. 1ª Ed., 8ª reimpressão. São Paulo: Companhia das letras, 2018[1978].
- SAMPAIO, Gabriela dos Reis; ALBUQUERQUE, Wlamyra Ribeiro de. **De que lado você samba? Raça, política e ciência na Bahia do pós-abolição**. E-book. São Paulo: Editora Unicamp, 2021.
- SÁNCHEZ, Jaime Almansa. Trading Archaeology Is Not Just a Matter of Antiquities: Archaeological Practice as a Commodity In.: GNECCO, Cristóbal; LIPPERT, Dorothy (Eds.). **Ethics and Archaeological Praxis**. New York: Springer, 2015.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. Nina Rodrigues: um radical do pessimismo. In: BOTELHO, André; SCHWARCZ, Lilia Moritz (Orgs.). **Um enigma chamado Brasil: 29 interpretes e um país**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930**. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2012.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. 'Can the Subaltern Speak?'. In: WILLIAMS, Patrick; CHRISMAN, Laura. (Ed.). **Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A reader**. Hertfordshire: Harvester Wheatsheaf, 1994.
- STUMPE, Lynne Heidi. Restitution or repatriation? The story of some New Zealand Māori human remains. **Journal of Museum Ethnography**. Nº 17, Pacific Ethnography, Politics and Museums. p. 130-140. JSTOR, 2005. Disponível em: < <https://www.jstor.org/stable/40793774> >. Acesso em mar 2022.
- TLOSTANOVA, Madina. La Aesthesis Trans-moderna en la zona fronteriza eurasiática y el anti-sublime decolonial. In: MIGNOLO, Walter D.; GÓMEZ, Pedro Pablo (Ed.). **Estéticas y opción decolonial**. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas, 2012.
- TUCK, Eve; YANG, K. Wayne. Decolonization is not a metaphor. **Decolonization: Indigeneity, Education & Society**. Vol. 1, No. 1, 2012, p.1-40. Disponível em: < <https://clas.osu.edu/sites/clas.osu.edu/files/Tuck%20and%20Yang%202012%20Decolonization%20is%20not%20a%20metaphor.pdf> >. Acesso em 23 fev. 2021.
- UNESCO. **About 1970 Convention**. Unesco. Illicit Trafficking. 2021. Disponível em: < <https://en.unesco.org/fighttrafficking/1970> >. Acesso em ago 2022.
- UNIDROIT. **1995 Convention**. UNIDROIT convention on stolen or illegally exported cultural objects. Disponível em: < <https://www.unidroit.org/instruments/cultural-property/1995-convention/> >. Acesso em ago. 2022.
- UNIDROIT. **Cultural Property**. UNIDROIT work and instruments in the area of cultural property. Disponível em: < <https://www.unidroit.org/cultural-property/#1456405893720-a55ec26a-b30a> >. Acesso em ago. 2022.
- WALSH, Catherine E. Interculturalidad Crítica y educación intercultural. 2009a. Não paginado. Disponível em: < https://www.uchile.cl/documentos/interculturalidad-critica-y-educacion-intercultural_150569_4_4559.pdf >. Acesso em 14 jul. 2021.

WALSH, Catherine E. Conclusion: Sowing and Growing Decoloniality in/as Praxis: Some Final Thoughts. In: MIGNOLO, Walter D.; WALSH, Catherine E. **On Decoloniality: Concepts Analytics Praxis**. USA: Duke University Press, 2018c.

WALSH, Catherine E. Interculturalidad, Estado, Sociedad: Luchas (de)coloniales de nuestra época. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/Abya Yala, 2009b. Disponível em: <https://reflexionesdecoloniales.files.wordpress.com/2012/08/catherine-walsh_interculturalidad-estado-sociedad-luchas-de-coloniales-de-nuestra-c3a9poca.pdf>. Acesso em 14 jul. 2021.

WALSH, Catherine E. Interculturality and Decoloniality. In: MIGNOLO, Walter D.; WALSH, Catherine E. **On Decoloniality: Concepts Analytics Praxis**. USA: Duke University Press, 2018b.

WALSH, Catherine E. The Decolonial *For*: Resurgences, Shifts, and Movements. In: MIGNOLO, Walter D.; WALSH, Catherine E. **On Decoloniality: Concepts Analytics Praxis**. USA: Duke University Press, 2018a.

WATKINS, Joe. An Indigenous Anthropologist's Perspective on Archaeological Ethics. In: GNECCO, Cristóbal.; LIPPERT, Dorothy. (Eds.). **Ethics and Archaeological Praxis**. New York: Springer, 2015.

WATKINS, Joe. Through Wary Eyes: Indigenous Perspectives on Archaeology. **Annu. Rev. Anthropol.** 2005. 34:429–49. Disponível em: <<https://doi:10.1146/annurev.anthro.34.081804.120540>>. Acesso em out. 2021.

WCO. **Illicit Trade Report 2021**. Enforcement and Compliance. World Customs Organization. Brussels, Belgium, 2022.

XIE, Shaobo. Rethinking the Problem of Postcolonialism. **New Literary History**. Vol. 28, No. 1, Cultural Studies: China and the West (Winter, 1997), pp. 7-19. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/20057397>>. Acesso em 10 jul. 2021.

YOUNG, Robert J. C. **Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race**. London/New York: Routledge, 1995.

ZABALA, Mariela Eleonora et al. Patrimonial Education and Cultural Rights: The Contribution of Archaeological Heritage to the Construction of Collective Memories. **Public Archaeology**, 14(1), p. 27-43, 2015. Disponível em: <<https://doi:10.1179/1465518715z.000000000082>>. Acesso em 19 nov. 2020.